ThH
141

Ueber den

Urſprung des Episcopats

in der

chriſtlichen Kirche.

Prüfung der neueſtens von Hrn. Dr. Rothe
aufgeſtellten Anſicht.

Von

Dr. Ferdinand Chriſtian Baur,
ordentlichem Profeſſor der evangel. Theologie an der
Univerſität in Tübingen.

KÖNIGL. KREISBIBLIOTHEK IN AUGSBURG

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.

1838.

Vorwort.

Das Werk des Hrn. D. Rothe, deſſen Beurtheilung dieſe Schrift gewidmet iſt, war für mich, da daſſelbe einen Gegenſtand betrifft, mit welchem ich mich ſchon vielfach beſchäftigt habe, eine Erſcheinung von ſo hohem Intereſſe, daß ich mich, ſobald ich es näher kennen gelernt hatte, zu einer Recenſion deſſelben entſchloß. Da ich jedoch bald ſah, daß eine dem Inhalt und Umfang entſprechende Beurtheilung des Werkes mehr Raum erfordere, als eine recenſirende Zeitſchrift gewähren könnte, ſo hielt ich es für zweckmäßig, den philoſophiſchen und hiſtoriſchen Theil zu trennen, den philoſophiſchen in einer Recenſion zu beurtheilen, welche bereits in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik im Aprilheft dieſes Jahrg. Nro. 52. f. erſchienen iſt, den hiſtoriſchen in der hieſigen Zeitſchrift für Theologie zum Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung zu machen. Eine näher ins Einzelne eingehende, auf einer genauern Erforſchung der Quellen beruhende Behandlung ſchien mir hier ganz an ihrem Orte zu ſeyn, da das Werk des Hrn. D. Rothe in ſeinem hiſtoriſchen Theil einen ſehr eigenthümlichen Weg geht, und auf demſelben Reſultate zu Tage fördert, welche, je ſchein-

barer ſie auf der einen und je unhaltbarer ſie auf der andern Seite ſind, um ſo mehr auch mit der Gefahr bedrohen, daß durch ſie über einen ſo wichtigen Gegenſtand der Geſchichte der chriſtlichen Kirche aufs neue ſchiefe und unrichtige Anſichten in allgemeineren Umlauf geſezt werden. Eine Arbeit, wie die meinige, kann daher neben den ſchon erſchienenen, mehr nur auf das Allgemeine ſich beſchränkenden und gerade die Hauptmängel des hiſtoriſchen Theils unberückſichtigt laſſenden Beurtheilungen nicht überflüſſig ſeyn. Aus dieſem Grunde ſowohl als auch mit Rückſicht darauf, daß dieſe Abhandlung an frühere Unterſuchungen, namentlich meine Schrift über die Paſtoralbriefe, ſich anſchließt, wollte ich ſie neben ihrer nächſten Beſtimmung für die hieſige Zeitſchrift für Theologie, in welcher ſie das dritte Heft des laufenden Jahrgangs einnimmt, auch beſonders erſcheinen laſſen.

Das Werk des Hrn. D. Rothe hat kurze Zeit nach ſeiner Erſcheinung da und dort eine mehr als gewöhnliche Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen, und zwar nahm man, was bemerkenswerth iſt, nicht ſowohl an ſeiner ſo auffallend katholiſirenden Tendenz, als vielmehr nur an der Kühnheit und Entſchiedenheit, mit welcher es die Kirche dem Staat ſchlechthin untergeordnet wiſſen will, Anſtoß. Die evangeliſche Kirchenzeitung hat aus dieſem Grunde ſogar, nach der ſchon ſtehend gewordenen Gewohnheit, den neuen Jahrgang mit einem beſonders kräftigen Verdammungsurtheil über die jedesmalige Hauptkezerei zu eröffnen (worin dieſelbe die bekannte päpſtliche Sitte in Betreff der Bulle

in coena Domini ſich zum Muſter genommen zu haben ſcheint), das Werk des Hrn. D. Rothe zum Gegenſtand des neueſten Vorworts gemacht, und zwar verſichert die Redaction, noch nie ſo entſchieden über ihre Wahl geweſen zu ſeyn, als gerade dießmal, da ſich in dem Werke des Hrn. D. Rothe die antikirchliche Tendenz der Zeit ſo geſteigert und in ſich vollendet kund gegeben habe, daß es zu der Kirche in demſelben Verhältniß ſtehe, in dem das Leben Jeſu von Strauß zum Chriſtenthum. Man dürfe nicht glauben, es ſey darum minder bedeutend, oder wenigſtens minder gefährlich, weil die Anſicht des Hrn. D. Rothe (mit dem ſich übrigens der Herausgeber der evang. Kirchenzeitung, bei allem Schmerz über ſeine ſehr große Verirrung, fortwährend innerlich verbunden fühlt) zu ſehr noch ein chriſtlich enthuſiaſtiſches Element habe, als daß er auf die Maſſe einwirken könnte, während Strauß, der in neueſter Zeit *) die ſchwachen Elemente einer höhern Richtung, die früher noch in ihm waren, ganz ausgeſchieden zu haben ſcheine, nichts biete, was über dem Standpunkte der Gemeinheit hinauslåge. Näher betrachtet gewinne

*) Dieſe neueſte Zeit kann ſich nur auf das dritte Heft der Strauß'ſchen Streitſchriften beziehen, in welchem Strauß ſich ſogar erlaubt hat, ſich an dem Heiligthum der evangeliſchen Kirchenzeitung zu vergreifen, und die Blößen deſſelben etwas gar zu unſanft und unſäuberlich aufzudecken, was unſtreitig eine große Gemeinheit iſt. Aus derſelben neueſten Zeit muß ſich auch datiren, daß der Pöbel jezt mehr und mehr das einzige Publikum von Strauß wird. Da der Pöbel, auch der kirchliche, überall ein ſehr großes Publikum iſt, ſo wird hieraus leicht begreiflich, warum ſchon jezt wieder eine neue Ausgabe des Strauß'ſchen Buchs, die dritte, nöthig wurde.

die Sache eine andere Geſtalt. Selbſt der Pöbel gehe bei Hrn. D. Rothe nicht leer aus, da ſich jene chriſtlich enthuſiaſtiſchen Elemente füglich ausſondern laſſen. Und dann, ſezt die evangeliſche Kirchenzeitung mit einem Hohne gegen dieſe Pöbelſeelen, die doch auch Menſchenſeelen ſind, hinzu, welcher für jeden, der dabei an 1. Tim. 2, 4. 5. denkt, einen weit frecheren Angriff auf den apoſtoliſchen Urſprung der Paſtoralbriefe enthält, als alles, was je dagegen geſchrieben worden iſt, was denn an dem Pöbel, der ſchon jezt mehr und mehr das einzige Publikum von Strauß werde, gewonnen und verloren ſey? Alles dieß und anderes, was in demſelben Tone folgt, iſt die längſt bekannte Weiſe dieſer ſogenannten evangeliſchen Kirchenzeitung. Aber freilich waren dießmal auch noch ganz beſondere Motive dazu vorhanden. Wer die Tendenz dieſer evangeliſchen Kirchenzeitung kennt, kann ſich leicht vorſtellen, wie ungelegen derſelben die neue Empfehlung und Begründung einer Theorie in den Weg kommen muß, die einen ſo radicalen Gegenſatz gegen die alten Anſprüche eines ſelbſtſtändigen äußern Kirchenregiments bildet. Zudem ſcheinen ſich dießmal unter die ernſten Gedanken und Erwägungen, mit welchen der evangeliſche Kirchenfürſt an jedem Jahresmorgen das Wohl und Wehe der geſammten chriſtlichen Kirche in ſeinem weiten Herzen bewegt, auch düſtere Sympathien mit einem bekannten unglücklichen Ereigniß in der lieben Schweſterkirche gemiſcht zu haben. Wenn das am grünen Holz geſchieht, was will am dürren werden! Findet eine Kirche, die doch von einer ganz andern Baſis aus und mit ganz

andern Mitteln dem Staat die Stirne bieten kann, einen ſo entſchiedenen, zu ſo ſchlimmen Folgen führenden Widerſtand, welche Mühe muß es koſten, inmitten der evangeliſchen Kirche, mit weit unzulänglichern Kräften und mit einem Material, das für einen ſolchen Zweck längſt morſch und wurmſtichig geworden iſt, den Stuhl Moſis und Petri in der Nähe des Throns aufzuſchlagen! Kein Wunder daher, daß aufs neue gegen die Hegel'ſche Philoſophie, als die ſchlechteſte Lehre, die es je gegeben habe, und gegen alle Anhänger dieſer Schule, mit alleiniger Ausnahme von Männern, welche, wie Hr. Göſchel, natürlich nie gemeint ſind, und bei welchen „die wiſſenſchaftliche Differenz", wie ausdrücklich erklärt wird, „nicht als hemmendes Moment zu überwinden iſt, um ſich mit ihnen innigſt verbunden zu fühlen" *), feurige Anatheme geſchleudert, und aus der Rüſtkammer der alten lutheriſchen Dogmatiker die für einen ſolchen Gebrauch ſtets bereit liegenden, keine große geiſtige Anſtrengung erfordernden, Waffen herbeigeholt werden, um gegen den neuen Feind Sturm zu laufen,

*) „Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir zu dieſer (der Hegel'ſchen Schule) diejenigen nicht rechnen, die" u. ſ. w. ſagt auch hier dieſe ohne Anſehen der Perſon und menſchliche Rückſichten richtende evangeliſche Kirchenzeitung. Warum verſteht es ſich denn aber ſo von ſelbſt, daß die Hegel'ſche Philoſophie, wenn ſie doch eine durch und durch ſo verwerfliche Lehre iſt, daß ſie nur die Quelle der ſchlimmſten Ketzereien ſeyn kann, allein bei Männern, wie Hr. Göſchel, überhaupt bei denen, mit welchen „wir uns innigſt verbunden fühlen", ihre Wolfsnatur ablegt und eine Lammsnatur annimmt? Das Vermittelnde könnte nur das Schaafskleid ſeyn, das freilich leicht über die wiſſenſchaftliche Differenzen hinwegſehen läßt!

mit den Waffen derſelben Dogmatiker, deren Grundſätze man doch wieder, ſo lange man in der Unionsſache mit dem Staat noch Hand in Hand zu gehen für gut findet, mit ſchnöder Inkonſequenz verläugnet. Selbſt der brüderliche Tholuck'ſche Anzeiger, welcher „das anſtößige Werk" gleichfalls ſehr wichtig nahm und einer doppelten Beurtheilung unterwarf (Jahrg. 1838. Nro. 7. f. u. Nr. 25. f.), konnte ſich nicht enthalten, ſich mißbilligend über die Art zu äußern, wie Hr. D. Rothe mit den deſtructiven philoſophiſchen Theologen in Parallele geſtellt worden ſey, als ſey nämlich von ihm in derſelben Weiſe der Kirche Jeſu Chriſti der lezte Tag verkündigt worden, wie durch D. Vatke dem Glauben an das alte Teſt. und durch D. Strauß dem Glauben an das Neue Teſt., welche Darſtellung der Sache auf einer gänzlichen Verkennung der Tendenz des Hrn. D. Rothe beruhe. Dieß hält übrigens auch den literariſchen Anzeiger nicht ab, die Stellung des Hrn. D. Rothe für eine falſche und verderbliche zu erklären, wofür er um ſo mehr an dem „wohlthuenden Eindruck" ſich erquickt, „hier einem Hiſtoriker zu begegnen, welcher der alles mißhandelnden Hyperkritik unſerer Tage mit den Waffen der Wiſſenſchaft kühn entgegentrete, der ſich nicht ſcheue, bibliſche Schriften, die aus Befangenheit in Vorurtheilen als unächt angegriffen worden ſeyen, ja auch patriſtiſche Dokumente, die, wie er nachweiſe, aus ähnlichen Gründen verworfen zu werden pflegen, mit aller Macht wieder zu Ehren bringen zu wollen. Er zeige damit faktiſch, daß dieß eine falſche Spekulation ſey, für welche alles hiſtoriſch-chriſtliche

nur in ſo weit Werth habe, als es ihr Nahrung darbiete, ihre Verneinungsſucht daran zu befriedigen.“ (Nr. 26. S. 203.). Das bleibt freilich immer auf dieſem Standpunkt die Hauptſache, nicht blos bibliſche Schriften, wie die von mir aus bloßer Befangenheit in Vorurtheilen angegriffenen Paſtoralbriefe, ſondern auch patriſtiſche Dokumente, wie die Ignatianiſchen Briefe, dieſe unſchätzbare Urkunde über den apoſtoliſchen Urſprung der hierarchiſchen Gewalt, die nur gleiche Befangenheit in Vorurtheilen verwerfen kann, um keinen Preis fallen zu laſſen! Mit dem wohlbekannten ſchönen Wahlſpruch: Teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est! kann man ja getroſt allen Fortſchritten der Wiſſenſchaft ſich entgegenſtellen, und alle Anmaßungen und Vorurtheile des Katholicismus in Schutz nehmen!

Ich hätte hier Gelegenheit, auch noch über einige Artikel, die in der neuern Zeit in der evangeliſchen Kirchenzeitung gegen meine Perſon und meine Schriften erſchienen ſind *), mich weiter zu erklären. Ich un-

*) Ich meine den Aufſatz Jahrg. 1836. Okt. Nro. 81. f. S. 641. f.: „Die Kritik des Hrn. D. Baur im Verhältniß zur Wiſſenſchaft und zum Glauben“, und den ebenſo unwahren als heimtückiſchen Artikel Jahrg. 1837. Mai Nro. 38. S. 308. f.: „Leſefrüchte. Der Gnoſticismus des Hrn. D. Baur.“ Gar zu lächerlich iſt, wie der Herausgeber in der dem zuerſt genannten Aufſatz (der Antwort auf meine abgenöthigte Erklärung) S. 641. beigegebenen Anmerkung, indem doch gerade in derſelben anerkannt wird, daß das berüchtigte Vorwort zum Jahrg. 1836. aus der Feder des Herausgebers ſelbſt gefloſſen iſt, und der mich betreffende Aufſatz, „die Zukunſt unſerer Theologie“ 1836. Mai. Nro. 36., welchen ich mit gutem Grunde als einen bloßen Nach-

terlaſſe es, da ich dieſes ganze Verfahren der evangeliſchen Kirchenzeitung nur als ein in wiſſenſchaftlicher Hinſicht völlig unerhebliches und gehaltloſes, und in ſittlicher höchſt unedles und unwürdiges betrachten kann. Es iſt mir völlig gleichgültig, was auch ferner die evangeliſche Kirchenzeitung über und gegen mich ſchreiben mag. Das neueſtens an Hrn. D. Rothe gegebene Beiſpiel kann wohl nicht dazu beitragen, die Achtung vor dieſer Zeitung in den Augen der gebildeten und nicht blos evangeliſch ſich nennenden, ſondern auch evangeliſch geſinnten Theologen zu erhöhen. Solche Beiſpiele zeigen nur um ſo klarer die Tendenz dieſer ſogenannten evangeliſchen Partei. Man nehme dieſen geiſtlos ſklaviſchen Nachbetern der lutheriſchen Dogmatik des ſiebzehnten Jahrhunderts, die mit dem todten Buchſtaben dieſer Theologen auch ihren Geiſt zu haben glauben, ihr Richten und Verdammen, das Element ihrer Exiſtenz, was wird ihnen noch übrig bleiben, um ſich auch nur als Partei zu behaupten, geſchweige denn, ſich als die erſte Macht der evangeliſchen Kirche, ja als die evangeliſche Kirche ſelbſt geltend zu machen!

---

trag zu jenem Vorwort behandelte, in jedem Falle auf ſeine Verantwortung zu ſtehen kommt, wie ja derſelbe überhaupt wiſſen wird, daß er für jedes Wort ſeiner ſogenannten evangeliſchen Kirchenzeitung Rechenſchaft zu geben ſchuldig iſt, ſich nicht entblödet, um, wie er meint, das Falſche meiner Kritik um ſo handgreiflicher zu machen, oder vielmehr, um ſeinem Ketzerhaß noch ein neues Gift einzuhauchen, ſogar die Worte des jüdiſchen Pöbels, Matth. 25, 68.: „Weiſſage, wer es iſt, der dich geſchlagen“, zu den ſeinigen zu machen. Zu welchen aberwitzigen Abſurditäten man doch durch eine Richtung kommen kann, die im beſten Falle die des religiöſen Fanatismus iſt!

Dem Hrn. D. Rothe bezeuge ich noch meinen aufrichtigen Dank für die vielfache Belehrung, die ich theils unmittelbar aus ſeinem Werk, theils aus Veranlaſſung deſſelben gewonnen habe, und bitte denſelben, meine Kritik, wenn ſie auch vielleicht im Ausdruck da und dort etwas zu ſchneidend erſcheinen ſollte, als nur der Sache, nicht der Perſon geltend anzuſehen, indem ich mir wenigſtens bewußt bin, mich keiner andern Freiheit bedient zu haben, als derſelben, deren ſich Hr. D. Rothe ſelbſt gegen meine Schriften bedient hat.

Tübingen, den 5. Jun. 1838.

Inhalt.

	Seite
Das Werk des Hrn. D. Rothe	1— 3
Die Hauptmomente der in demſelben aufgeſtellten Anſicht	3— 9
Der Urſprung des Episcopats bedingt durch den Urſprung der erſten chriſtlichen Häreſen	9— 14
Die Häretiker der Paſtoralbriefe (Widerlegung der Anſicht des Hrn. Mich. Baumgarten)	14— 24
Ihr gnoſtiſches Element	14— 28
Sie ſind nicht Kabbaliſten, ſondern Gnoſtiker . .	18— 35
Die Irrlehrer des Coloſſerbriefs	35— 37
Die Zerſtörung Jeruſalems als Moment zur Einführung des Episcopats	37— 39
Die vier Hauptargumente des Hrn. D. Rothe . .	39— 61
Das erſte Argument	41— 44
Das zweite	44— 50
Das dritte	51— 53
Das vierte	53— 61
Die kirchliche Verfaſſungsform in den Briefen des Ignatius verſchieden von der in dem Briefe des römiſchen Clemens	61— 70
Weitere Auseinanderſetzung dieſes Unterſchieds . .	70— 73
Die urſprüngliche Identität der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, ſelbſt noch bei Irenäus	73— 84
Die erſten Anfänge dieſer kirchlichen Verhältniſſe . .	84— 89
Die gewöhnliche Vorſtellung vom Urſprung des Episcopats verglichen mit der Anſicht des Hrn. D. Rothe . .	89— 95
Die katholiſirende Tendenz des Hrn. D. Rothe . .	96—120
als falſcher ſubjectiver Pragmatismus	98—110
als Inconſequenz	110—120
in logiſcher	111—116
in hiſtoriſcher Beziehung	116—120
Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung kein häretiſches Gegenbild der katholiſchen, ſondern die urſprüngliche Grundlage derſelben	120—131
Die apoſtoliſchen Conſtitutionen, ihr Urſprung und ihre Tendenz	131—148
Die Ignatianiſchen Briefe und die Frage über ihre Aechtheit	148—185
Unwahrſcheinlichkeit des Faktums, das ſie vorausſetzen	148—156
Wahrſcheinlichkeit einer abſichtlichen Erdichtung . .	156—167
in Hinſicht der Idee dieſer Briefe	156—159
in Hinſicht der Perſönlichkeit des Ignatius, wie ſie in den Briefen erſcheint	159—167
Aeußere Zeugniſſe	167—169
Prüfung eines weitern Arguments des Hrn. D. Rothe	169—173
Wahrer Urſprung dieſer Briefe, ihre Tendenz und Eigenthümlichkeit	173—185

Auf dem Urſprung der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung liegt noch immer ein Dunkel, das bisher ſelbſt mehrere, dieſelbe betreffende, Hauptpunkte noch nicht in das erwünſchte Licht zu ſetzen geſtattet hat. Sind die neuern Unterſuchungen im Allgemeinen über die Reſultate der ältern nicht bedeutend hinausgegangen, ſo ſind manche Fragen durch die Zweifel, welche die ſchärfere Kritik der neuern Zeit über die zur Löſung der Hauptfrage dienenden Quellen theils neu angeregt, theils wenigſtens verſtärkt hat, nur ſchwieriger und verwickelter geworden. Schon aus dieſem Grunde kann eine neue umfaſſende Unterſuchung eines Gegenſtandes von ſo hohem und allgemeinem Intereſſe, wie ſie Hr. D. Rothe in dem unten genannten Werke *) unternommen hat, für keine überflüſſige Arbeit gehalten werden, und wenn auch das vorliegende Werk nach dem Totaleindruck, welchen es auf jeden Leſer machen muß, und nach dem eigenen offenen Geſtändniß des Hrn. Verfaſſers ſelbſt, von dem Vorwurf einer gewiſſen Einſeitigkeit nicht freigeſprochen werden kann, ſo kann auch dieß dem Verdienſtlichen einer mit würdigem Ernſt in

*) Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung. Ein geſchichtlicher Verſuch von Richard Rothe, Profeſſor der Theologie und zweitem Direktor und Ephorus des K. Prediger-Seminars zu Wittenberg (nunmehr D. und Prof. der Theol. in Heidelberg). Erſter Band. Buch I. bis III. nebſt einer Beilage über die Echtheit der Ignatianiſchen Briefe. Wittenberg 1837. S. IX. u. 786.

das Weſen der Sache eindringenden Unterſuchung keinen Ein⸗trag thun, da hier mehr als irgendwo der Weg zur Wahr⸗heit nur durch ſcharf hervortretende Gegenſätze hindurchzu⸗gehen ſcheint. Bei einer Frage, welche, wie die über den Urſprung der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, zugleich in den Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus ſo tief eingreift, liegt es in der Natur der Sache, daß die Sphäre, innerhalb welcher ſich alle zu ihrer Löſung gemachten Verſuche bewegen, in ihrem weiteſten Umfang durch den Ge⸗genſatz des katholiſchen und proteſtantiſchen Princips beſtimmt iſt, und je entſchiedener eine beſtimmte Anſicht durchgeführt wird, um ſo gewiſſer dieſelbe auch auf die eine oder andere Seite dieſes Gegenſatzes ſich ſtellen muß. Da es zum Eigen⸗thümlichen des katholiſchen Standpunkts gehört, den ganzen Organismus, welchen die äußerlich ſich geſtaltende Kirche im Laufe der Zeit allmählig aus ſich entwickelt hat, als eine un⸗mittelbare göttliche oder apoſtoliſche Inſtitution anzuſehen, ſo ſcheint es im Intereſſe des proteſtantiſchen Standpunkts zu liegen, dieſer Abſichtlichkeit gegenüber, die ſich in der Entſte⸗hung, oder vielmehr der Stiftung, der chriſtlichen Kirche dar⸗legen ſoll, um ſo mehr das Moment der Zufälligkeit geltend zu machen. In je größerem Umfange daher eine, ſey es auch von einem proteſtantiſchen Schriftſteller, über die Ent⸗ſtehung der chriſtlichen Kirche aufgeſtellte Anſicht an die Stelle der bloßen Zufälligkeit die Abſichtlichkeit ſezt, mit deſto größerem Recht wird ſie als eine von der proteſtantiſchen Seite zur katholiſchen ſich hinüberneigende anzuſehen ſeyn. In dieſem Falle iſt unläugbar der Verfaſſer des genannten Werkes. Er iſt ſich ſelbſt der katholiſirenden Tendenz deſſel⸗ben wohl bewußt, und hat ſogar, laut der Vorrede S. IX., nichts dawider, wenn man etwa ſein Buch für den Verſuch eines proteſtantiſchen Seitenſtücks zu Möhlers „Einheit in der Kirche" anſehen ſollte, einer Schrift, zu der er nie ohne freudige Bewunderung ihrer urkräftig friſchen und auch im Ganzen ebenſo wahren als tiefen Auffaſſung des innerſten Selbſtbewußtſeyns der älteſten Kirche zurückkehre. Dieſe

Sympathie mit einem katholiſchen Schriftſteller, wie Möhler iſt, kann, was den hiſtoriſchen Theil des vorliegenden Werkes betrifft, nur auf die zuvor bezeichnete Eigenthümlichkeit deſſelben bezogen werden. Um ſo mehr iſt es daher auch im Intereſſe des Proteſtantismus, die von Hrn. D. Rothe aufgeſtellte Anſicht, und die Gründe, auf welche ſie geſtützt worden iſt, genauer zu unterſuchen.

Eine Anſicht, welcher es hauptſächlich darum zu thun iſt, in dem Gegenſtand, welchen ſie betrifft, einen beſtimmten abſichtlichen Zuſammenhang nachzuweiſen, kann nicht näher beurtheilt werden, ehe ſie ſelbſt in ihrem weſentlichen Zuſammenhang dargelegt iſt. Die überſichtliche Zuſammenſtellung der Hauptmomente der fraglichen Anſicht muß daher das Erſte ſeyn, wovon hier auszugehen iſt.

Was Hr. D. Rothe über den Zuſammenhang der erſten Chriſtengemeinden mit der Gemeinſchaft der jüdiſchen Theokratie, die Analogie der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung mit der jüdiſchen Gemeinde- oder Synagogenverfaſſung und den demokratiſchen Charakter derſelben, und ſodann weiter die Gemeindebeamten der erſten Chriſtengemeinden, ſowohl ihren eigenthümlichen Amtscharakter überhaupt, als auch die beſonderen Gattungen derſelben, das Diakonat u. ſ. w. und die urſprüngliche Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι ſagt (S. 141—179.), bietet noch nichts Eigenthümliches dar. Auch was Hr. D. Rothe gegen die in meiner kritiſchen Unterſuchung der Paſtoralbriefe aufgeſtellte Anſicht von dem Verhältniß der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι eingewendet hat, mag hier noch auf ſich beruhen, da die Unterſuchung in der Folge von ſelbſt auf dieſen Punkt zurückführen wird. Eine nähere Beziehung auf die von Hrn. D. Rothe entwickelte eigenthümliche Anſicht hat erſt dasjenige, was (S. 286. f.) über den Antheil des Apoſtels Paulus an einer vom chriſtlichen Geſichtspunkt ausgehenden radicalen Umbildung des aus dem Judenthum herübergebrachten Begriffs der Theokratie geſagt wird. Durch die Wirkſamkeit dieſes Apoſtels, als des Apoſtels der Heiden, ſey zuerſt eine ſelbſtſtändig geſtellte chriſt-

liche Gemeinſchaft, welche die jüdiſche Theokratie nicht zu ihrer geſchichtlichen Baſis gehabt habe, hervorgewachſen. Aus der innerſten Mitte des chriſtlichen Bewußtſeyns habe er den Begriff der ἐκκλησία herausgegriffen, womit unvermeidlich der weitere Schritt gegeben war, die als thatſächlich zum Bewußtſeyn gekommene einheitliche Gemeinſchaft der Chriſten unter einander auch beſtimmt und ausdrücklich als eine zugleich äußerliche, in einer äußern Gemeinſchaft ſich manifeſtirende und bethätigende, zu denken. Mit dieſer Vorſtellung war jedoch nicht unmittelbar auch die Exiſtenz der Kirche gegeben, ſondern nur das bewußtvolle Streben nach der Verwirklichung derſelben. Verwirklicht wurde ſie nicht nur durch die Entſtehung einzelner Chriſtengemeinden, ſondern auch durch das reale Verbundenſeyn der ſämmtlichen einzelnen Gemeinden zu einer äußern Einheit. Dieß ſezte aber beſtimmte Veranſtaltungen, oder näher die Anordnung einer ausdrücklich dafür berechneten und feſt geregelten äußern Verbindungsform voraus. Eine ſolche Form einzuführen, war Sache der Apoſtel, ſie wollten ſie aber aus Grundſatz erſt dann einführen, wann ſie dieſen Schritt, einer innerlichen und einer äußerlichen Nöthigung zufolge, als einen ſchlechthin nothwendigen würden thun können. Dieſe doppelte Bedingung trat vor dem J. 70 nicht ein. Bis zu dieſer Epoche hin finden wir alſo in der Wirklichkeit noch keinen eigentlichen Verband der einzelnen Gemeinden, mithin noch keine chriſtliche Kirche. Nur Surrogate einer allgemeinen Verbindungsform kommen vor, ſofern ein äußerer Verbindungspunkt theils in den Apoſteln ſelbſt, theils in dem Inſtitut der apoſtoliſchen Delegaten gegeben war, dem nothdürftigen Organ, welches das Apoſtelcollegium in Männern, wie Timotheus, Titus, Silvanus, Marcus, Clemens, Epaphras und andern, zum Behuf der wirkſamen Bethätigung ſeiner oberſten Leitung der Geſammtheit der chriſtlichen Gemeinden ſich anbildete. Seit dem J. 70 aber ſteigerte ſich in den zerſtreuten einzelnen Gemeinden, wenigſtens in dem Kreiſe der pauliniſchen Chriſten, das Bewußtſeyn um ihre innere Zuſammengehörigkeit und Einheit

zu immer größerer Klarheit und Kräftigkeit, an ſich ſchon in Folge der fortſchreitenden Entfaltung des chriſtlichen Lebens, dann aber auch in Folge der eintretenden äußern Verhältniſſe. Die Apoſtel und apoſtoliſchen Delegaten traten der Reihe nach vom Schauplatz ab, die Chriſtenheit war in Parteien zerfallen, mit immer wachſendem Mistrauen ſtunden einander die beiden großen Hauptparteien der judaiſirenden Chriſten, oder der Petriner, mit ihrer mehr oder minder ſchroff ausgeſprochenen particulariſtiſchen Tendenz, und der Pauliner mit ihrem Univerſalismus gegenüber. Die judaiſirenden Chriſten in Paläſtina waren theils im Begriff, völlig in's Judenthum zurückzutreten, theils giengen von ihnen zahlreiche Häreſien aus, welche eine völlige Verfälſchung und Verkehrung des apoſtoliſchen Chriſtenthums beſorgen ließen (die ſchon in den Paſtoralbriefen geſchilderten, ſowohl gnoſtiſirenden als judaiſtiſchen Häretiker). Die ſo gewaltig hereinbrechende Gefahr konnte nur durch die ſtärkſte Anziehung der die einzelnen Theile der chriſtlichen Gemeinſchaft verknüpfenden äußern Bande abgewendet werden, welche in demſelben Verhältniß an Kraft gewinnen mußten, in welchem, gerade den Häreſien gegenüber, in den Petrinern und Paulinern ihr Differentes vor dem Uebergewicht des Identiſchen zurücktrat. Um das ſo Vorbereitete zu bewerkſtelligen, bedurfte es nur noch einer beſtimmten äußern Veranlaſſung, aber auch dieſe wurde im J. 70 mit der Zerſtörung Jeruſalems gegeben, welche mit ungeheurer Gewalt die damaligen Chriſten treffen und ſie ihre ganze geſchichtliche Stellung in einem neuen Lichte erblicken laſſen mußte. Da mit Einem Schlage den Chriſtengemeinden der gemeinſame Grund und Boden, auf welchem ſie erbaut ſtunden, unter den Füßen eingeſtürzt war, ſo mußte es ſie von allen Seiten her drängen, ſich unter einander auch äußerlich zu einem organiſchen Geſammtkörper zu vereinigen, und ſich zu einer chriſtlichen Kirche aufzuerbauen. Daß nun aber wirklich in dem Zeitraum vom Jahr 70 bis 100 die Gründung einer chriſtlichen Kirche erfolgte, beweiſen die unzweifelhaft ächten Ignatianiſchen Briefe, welche durchweg,

vom erſten bis zum lezten, das Bild einer förmlich organiſirten Kirche vorführen. Die Frage kann daher nur noch ſeyn: wie die Gründung einer chriſtlichen Kirche erfolgte? oder beſtimmter: von wem die Anſtalten zur Errichtung einer chriſtlichen Kirche getroffen wurden, und welches dieſe Anſtalten ſelbſt waren?

Hiemit kommt nun Hr. D. Rothe auf den originellſten Theil ſeiner Unterſuchung (S. 351. f.). Die Stiftung einer eigentlichen chriſtlichen Kirche, ſo läuft die Argumentation des Hrn. D. Rothe weiter fort, kann natürlich nur das unmittelbare Werk der damals noch lebenden Apoſtel ſeyn. Nun lebten aber damals, ſoviel wir wiſſen, nur noch die drei Apoſtel, Johannes, Philippus, Andreas, alle drei in Kleinaſien, wo damals der eigentliche Heerd der Lebensbewegungen in der chriſtlichen Gemeinſchaft war, unter dieſen drei Apoſteln ſelbſt aber bildete den eigentlichen Mittelpunkt der chriſtlichen Gemeinſchaft Johannes, alſo war es eigentlich Johannes, welcher dem durch die Stiftung der Kirche herbeigeführten neuen Zuſtand der Chriſtenheit ſeine Conſiſtenz gab, wie auf der einen Seite in Anſehung der dogmatiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums (durch die Gründung einer ſelbſtſtändigen chriſtlichen theologiſchen Schule), ſo auf der andern Seite auch in Anſehung der kirchlichen Verfaſſung. An beſtimmten Daten, welche ausdrücklich bezeugen, daß die in dieſem Zeitpunkt lebenden Apoſtel wirklich Veranſtaltungen zur Organiſation einer chriſtlichen Kirche getroffen haben, fehlt es keineswegs gänzlich. Hr. D. Rothe weiß vier ſolcher Data beizubringen (S. 354—392.), ſie ſind jedoch zu eigenthümlich, als daß hier ſchon näher von ihnen die Rede ſeyn könnte. Fragt man aber weiter, welches denn die von den Apoſteln ergriffenen Maaßregeln waren, durch welche jezt wirklich eine eigentliche Kirche und eine eigentliche Kirchenverfaſſung zur Exiſtenz kam, ſo iſt die Antwort einfach: die Einſetzung des Episcopats. Um dieß näher zu begründen, wird zuerſt nachgewieſen, daß die Einführung des Episcopats in den nämlichen Zeitpunkt falle, in welchen wir die Entſte-

hung der Kirche ſetzen müſſen, d. i. in die Zeit bald nach dem Jahr 70. Dieſer Beweis wird ſo geführt, daß gezeigt wird, die frühere Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι habe ſpäter nicht mehr ſtattgefunden, es laſſe ſich aus den Schriften des römiſchen Clemens, des Hermas, Polycarp, Irenäus, durchaus kein Datum beibringen, aus welchem ſich wirklich ergebe, daß es auch nach dem Zeitpunkt, in welchen die Entſtehung der Kirche falle, noch eine Zeit lang keine eigentlich ſo zu nennenden, von den Presbyteren verſchiedenen, Biſchöfe gegeben habe. Vielmehr zeigen ſich ſehr früh nach der angegebenen Epoche ſchon poſitive Spuren des Vorhandenſeyns des wirklichen Episcopats, wie ja z. B. der Apoſtel Johannes den Polycarp als Biſchof von Smyrna eingeſezt habe. Am Ende des erſten und am Anfange des zweiten Jahrhunders erſcheine der Episcopat noch als ein junges Inſtitut, das ſich ſeine Exiſtenz hin und wieder noch erſt durch Kampf ſichern müſſe, in welcher Beziehung uns ein beſonders ſprechendes Datum in den Ignatianiſchen Briefen vorliege, welche mit beſtimmt durchſcheinender Aengſtlichkeit den Episcopat empfehlen, und den Gemeinden auf das allerdringendſte die gewiſſenhafte Unterwerfung unter ihre Biſchöfe an's Herz legen. Daß aber die Biſchöfe der auf die apoſtoliſche folgenden Zeit nicht blos zufällig die Organe der kirchlichen Einheit für die Chriſtengemeinden bildeten, ſondern daß man ein ſolches Organ zu ſeyn, als die eigentliche Beſtimmung des Episcopats betrachtete, ſoll zur hellſten Evidenz aus den Ignatianiſchen Briefen erhellen, welche, wie ſehr ausführlich nachgewieſen wird (S. 445—482.), neben der Warnung vor den Häretikern und der Ermahnung zur Einigkeit die dringende Aufforderung zum engſten Sich-anſchließen an den Biſchof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyteren und Diakonen, zur gewiſſenhafteſten Unterwerfung unter ſeine Auctorität, zu ihrem Grundgedanken haben. Endlich glaubt Hr. D. Rothe auch noch darthun zu müſſen und zu können, daß ſchon in dem urſprünglichen Begriff des Episkopats eine Zweckbeziehung auf die Erzielung

der kirchlichen Einheit liege. Auch hiezu wird der Auslauf von den Ignatianiſchen Briefen genommen, in welchen der Biſchof auf der einen Seite als der wahrſte Repräſentant der Gemeinde, auf der andern als eine gänzlich von ihr unabhängige Auctorität, als der Stellvertreter und das Organ Gottes und Chriſti erſcheine. Dieß Leztere heiße nichts anders, als der Biſchof werde dargeſtellt als ein Apoſtel, der Episcopat alſo als eine weſentliche Fortſetzung des Apoſtolats, was ja überhaupt die herrſchende Vorſtellung der alten Kirche geweſen ſey. Die Apoſtel hatten, ſo entwickelt Hr. D. Rothe weiter, was er unter dieſer Fortſetzung des Apoſtolats verſteht, eine doppelte ſie characteriſtiſch auszeichnende Prärogative. Sie hatten 1) als die unmittelbaren Schüler des Herrn, und als Inhaber einer in ihrer Art eigenthümlichen Erleuchtung eine normative Auctorität in Hinſicht auf den chriſtlichen Glauben und die chriſtliche Lehre, und 2) waren ſie auch im Beſitz der höchſten und entſcheidenden Auctorität in Beziehung auf die Organiſation und Leitung der äußern chriſtlichen Gemeinſchaft, in ihrer Totalität ſowohl als in ihren einzelnen Theilen. Iſt nun von einer Fortpflanzung der eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit die Rede, ſo kann nur an die zweite dieſer Prärogativen gedacht werden, dieſer mußte ſchlechterdings ihre Fortdauer geſichert werden. Sollte aber die, die äußere Chriſtengemeinſchaft regierende, höchſte und ſouveräne Machtvollkommenheit, die urſprünglich in den Händen der Apoſtel ruhte, auf eine ſichere und bleibende Weiſe erhalten werden, ſo durfte ſie nicht etwa wieder als eine perſönliche etablirt, ſondern ſie mußte durchaus an ein beſtimmtes Amt geknüpft werden. Die verſchiedenen, hier in Betracht kommenden, Fragen faßt Hr. D. Rothe zunächſt in der Frage auf: wie vielen Individuen ſollten die Regierungsfunctionen der Apoſtel übertragen werden? Da ſich nur darauf mit Sicherheit rechnen ließ, daß es in jeder Ortsgemeinde wenigſtens Einen Mann geben werde, und das allezeit, der innerhalb ihres geſchloſſenen Bezirks volles Vertrauen und allgemeine Anerkennung beſäße, und den ſie

als wahrhaft geeignet betrachtete, ihr Vertreter zu ſeyn, Einen Mann wenigſtens, in welchem ſie ihr eigenes wahres, d. h. eigentlich chriſtliches Selbſt als objectivirt ihr zur Anſchauung kommend wiedererkennen durfte, ſo mußten dieſer Individuen ebenſo viele ſeyn, als es beſondere Particulargemeinden gab. Hiemit war unmittelbar der Begriff eines Amtes gegeben, mittelſt deſſen die ſouveräne Leitung der chriſtlichen Gemeinſchaft, die bisher auf eigenthümliche und ausſchließliche Weiſe den Apoſteln geeignet hatte, nach ihren beiden Seiten hin ſich fortſetzen konnte, als höchſte Leitung der einzelnen Gemeinden ſowohl als ihrer Geſammheit. Dieſelben Männer, welche, wie die Apoſtel, in solidum collegialiſch die Leitung der Geſammtheit der Gemeinden zu handhaben hatten, ſtunden überdieß, jeder für ſeine Perſon, in einem ſpeciellen Verhältniß zu einer beſtimmten Einzelgemeinde. Dieſe Männer, in deren Amt auf dieſe Weiſe die Verfaſſung einer wirklichen Kirche zu Stande kam, ſind mit Einem Worte die Biſchöfe, und zwar namentlich die Biſchöfe, wie ſie in der Vorſtellung des Ignatius leben. Die Einheit des Episcopats iſt weſentlich unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit ſelbſt. Daß aber bei der Anordnung des Episcopats wirklich die bewußte Abſicht der Apoſtel auf die Erzielung einer kirchlichen Einheit, auf die Gründung einer chriſtlichen Kirche hingieng, läßt ſich gleichfalls nicht in Zweifel ziehen. Die Apoſtel ordneten, dem Rufe der Zeit Gehör gebend, den Episcopat, und fügten hiemit ihrem Werke den Schlußſtein ein, und Hr. D. Rothe glaubt nun hiemit ſeinen Satz als erwieſen betrachten zu dürfen, daß die chriſtliche Kirche, im eigentlichen Sinne des Worts, in der nächſten Zeit nach dem Jahr 70, von den damals noch lebenden unter den Apoſteln gegründet wurde, und zwar mittelſt der Inſtitution des Episcopats.

Bei dieſem Hauptſatze, deſſen Ausführung den eigentlichen Kern dieſer neuen Unterſuchung ausmacht, an welchen ſich das Uebrige als das Untergeordnete von ſelbſt anſchließt, wollen wir hier ſtehen bleiben, um die Momente, auf welchen er beruht, in nähere Erwägung zu ziehen. Die von Hrn. D.

Rothe aufgeſtellte Anſicht ſtimmt mit der bisher gewöhnlichen darin zuſammen, daß ſie den Urſprung des Episcopats aus der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Verhältniſſe, in welchen ſich die erſten Chriſten-Gemeinden befanden, und aus dem ihnen durch dieſelben nahe gelegten Bedürfniß, ſich enger an einander anzuſchließen, ableitet. Sie weicht aber nicht nur darin ab, daß ſie das Vorhandenſeyn dieſes Bedürfniſſes in eine frühere Zeit ſetzt, ſondern hauptſächlich auch darin, daß ſie den Episcopat nicht blos für etwas zufällig Entſtandenes, ſondern vielmehr für eine abſichtliche Stiftung der Apoſtel hält. Das Leztere iſt unſtreitig die Hauptdifferenz. Nur in der Vorausſetzung, daß der Episcopat für einen beſtimmten Zweck geſtiftet worden ſey, glaubt Hr. D. Rothe das Selbſtbewußtſeyn jener Zeit in ſeinem lebendigen Mittelpunkt aufgefaßt zu haben. Da aber als Zweck der Einführung des Episcopats nichts gedacht werden kann, was nicht durch die beſondern Bedürfniſſe der Zeit nahe gelegt war, ſo mußte ſich Hr. D. Rothe dadurch veranlaßt ſehen, dieſelben Verhältniſſe, welche der gewöhnlichen Anſicht zu Folge erſt ſpäter zur Entſtehung des Episcopats zuſammenwirkten, ſchon früher vorauszuſetzen. Dieſe Verhältniſſe wurden hauptſächlich durch die Parteien beſtimmt, welche theils unter den Chriſten ſelbſt entſtunden, theils in eine feindliche Berührung mit dem Chriſtenthum kamen. Daß die Chriſten ſchon ſehr früh in eine judaiſirende, oder petriniſche, und eine pauliniſche Partei getheilt waren, leidet keinen Zweifel. Da aber das Streben, ſich gegenſeitig enger an einander anzuſchließen, bei den Chriſten nur durch einen gemeinſchaftlichen großen Gegenſatz veranlaßt worden ſeyn kann, ſo entſteht die Frage, ob ſich ein genügender Beweis für die Annahme führen laſſe, daß ſchon in jenem Zeitpunkt, in welchen Hr. D. Rothe die Einführung des Episcopats ſezt, Häretiker derſelben Art, wie die ſpätern Gnoſtiker waren, auftraten? Sehen wir uns vor Allem nach beſtimmten geſchichtlichen Zeugniſſen um, die hierher gezogen werden können, ſo lauten die hierüber vorhandenen der fraglichen Annahme keineswegs ſo günſtig, wie Hr. D. Rothe glaubt, ſon-

dern ſie ſagen vielmehr deutlich genug das gerade Gegentheil aus. Ueber den Urſprung der erſten Häreſen hat uns Euſebius den Bericht des judenchriſtlichen Geſchichtſchreibers Hegeſippus aufbewahrt, welcher um ſo mehr beachtet zu werden verdient, da die erſten Häreſen unläugbar auf dem Boden des judaiſirenden Chriſtenthums hervorgetreten ſind. Bis auf die Zeit, in welcher Symeon, welcher als Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde auf Jakobus den Gerechten gefolgt war, den Märtyrertod ſtarb, blieb die Kirche, ſagt Hegeſippus bei Euſebius K. G. III, 32., eine reine und unbefleckte Jungfrau. Wenn auch damals ſchon Einige vorhanden waren, welche darauf ausgingen, die geſunde Norm der heilbringenden Predigt zu verderben, ſo ſchlichen ſie doch nur unbekannt und im Dunkeln umher. Als aber der heilige Chor der Apoſtel das Lebensziel erreicht hatte, und das Geſchlecht derer, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt worden waren, abgetreten war, nahm ſodann der gottloſe Irrthum ſeinen Anfang, durch den Betrug falſcher Lehrer, welche, da nun kein Apoſtel mehr übrig war, mit entblößtem Haupte der Predigt der Wahrheit mit der Predigt der fälſchlich ſo genannten Gnoſis entgegenzutreten wagten. Der Märtyrertod Symeons fällt, wie Hegeſippus unmittelbar vorher ausdrücklich bemerkt, in die Zeit des Kaiſers Trajan. Bis auf dieſe Zeit hatte tiefer Friede in der ganzen Kirche geherrſcht, jezt aber that ſich die eintretende Veränderung vor Allem ſchon dadurch kund, daß der Biſchof Symeon durch die Umtriebe der auftretenden Häretiker zum Tode verurtheilt wurde. Dieſes ſo klare und beſtimmte Zeugniß ſucht Hr. D. Rothe durch die Parallelſtelle bei Euſebius K. G. IV, 22. zu entkräften, in welcher Euſebius gleichfalls aus dem Werke des Hegeſippus den Urſprung der zur Zeit deſſelben vorhandenen Häreſen ſo angibt: Nach dem Märtyrertod des Jakobus, des Gerechten, wurde Symeon, auch ein Verwandter des Herrn, Biſchof von Jeruſalem. *Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. Ἄρχεται δὲ ὁ Θέβουθις, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον* (nicht, wie Hr. Rothe S. 336 ſagt,

an der Stelle des Symeon, des Nachfolgers des Jakobus, was ja der Anſicht des Hrn. D. Rothe unmittelbar entgegen ſeyn würde, ſondern des Jakobus ſelbſt) *ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων* u. ſ. w. Nach dieſer genaueren Angabe ſoll, wie Hr. D. Rothe (S. 336) bemerkt, die allgemeinere und unbeſtimmtere deſſelben Schriftſtellers zu verſtehen ſeyn, daß bis gegen Trajans Zeit hin die Kirche von der Verderbniß der Häreſien frei geblieben ſey (Euſeb. III, 32.). Iſt denn aber nicht gerade die leztere Angabe weit genauer und beſtimmter, als jene in der Stelle IV, 22? *Μένουσι*, ſagt ja Hegeſippus III, 32. von den Verwandten des Herrn, von welchen er ſpricht, *μέχρι Τραϊανοῦ καίσαρος. Μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν, υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ. — Μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία* u. ſ. w. Was iſt denn hier in Hinſicht der Beſtimmtheit der Angabe zu vermiſſen? Ja, mit welchem Grunde können überhaupt die beiden Stellen in das von Hrn. D. Rothe angenommene Verhältniß zu einander geſezt werden, wie wenn ſie nicht ganz zuſammenſtimmten? Man beachte nur, wie ſie zuſammenhängen! Nach dem Tode des Jakobus wollte Thebuthis Biſchof von Jeruſalem werden. Schon in dieſer Abſicht lag allerdings der erſte Keim der bald nachher hervortretenden Häreſen, indem der Gedanke, ſo lange noch Verwandte des Herrn ſelbſt vorhanden waren, Biſchof der jeruſalemiſchen Gemeinde zu werden, nur aus demſelben Princip entſpringen konnte, aus welchem die Häreſen ſelbſt hervorgingen. Allein ſo lange Symeon den jeruſalemiſchen Biſchofsſtuhl inne hatte, ſo lange die Apoſtel und Zeitgenoſſen Jeſu noch nicht ganz vom Schauplatz abgetreten waren, konnte die Häreſie, wenn auch gleich im Keime ſchon vorhanden, ihr Haupt noch nicht erheben. Um ſo mehr aber geſchah dieß nach dem Märtyrertode Symeons, alſo zur Zeit Trajans. Nunmehr traten ſie mit offenem Haupt hervor (*γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ*). Wie befriedigend hängt hier Alles zuſammen! Dieſe Angabe iſt um ſo glaubwürdiger, da ſie durch

ein anderes ganz unabhängiges Zeugniß beſtätigt wird. Clemens von Alexandrien ſezt (Strom. VII, 17.) das Hervortreten der Stifter der Häreſen im Allgemeinen in die Zeit des Kaiſers Hadrian (περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ, τοῦ βασιλέως, χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι). Ob die Zeit Trajans oder die Hadrians angenommen wird, macht hier keinen Unterſchied aus, da es ſich von ſelbſt verſteht, daß für eine Erſcheinung, wie das Hervortreten der Stifter der verſchiedenen Sekten iſt, der Zeitraum nicht zu eng begrenzt werden darf; daß aber Clemens von Alexandrien bei dieſer in der Natur der Sache liegenden Weite lieber die Zeit Hadrians als die Trajans nannte, erklärt ſich hinlänglich aus dem Zuſammenhang der genannten Stelle, in welcher von der Neuheit der Häreſen im Gegenſatz gegen das Alter der katholiſchen Kirche die Rede iſt. Verlegt man aber den Urſprung der Häreſen ſchon in die nächſte Zeit nach dem J. 69, und erklärt ſich ſodann die abweichende Angabe des Clemens einzig nur aus dem Intereſſe, das derſelbe am genannten Orte gehabt habe, die Häreſien als recht jung darzuſtellen im Vergleich mit der uralten katholiſchen Kirche, wie Hr. D. Rothe (S. 336) thut, ſo iſt dieß eine ganz willkürliche Verdächtigung der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit dieſes Schriftſtellers. Es iſt aber um ſo weniger irgend ein Grund vorhanden, in die Richtigkeit der Angabe der beiden, über den Urſprung der Häreſen ganz unter ſich zuſammenſtimmenden, Schriftſteller irgend einen Zweifel zu ſetzen, da die Sache ſelbſt, das Thatſächliche der Geſchichte, ganz für ihre Wahrheit ſpricht. Sehen wir von den offenbar ganz fabelhaften Sektenſtiftern, dem Magier Simon und deſſen beiden Genoſſen, Doſitheus und Menander, ab, deren Sekten, wenn ihnen auch, was nach meiner Anſicht ſehr zweifelhaft iſt*), hiſtoriſche Exiſtenz zugeſchrieben wird, in keinem Falle in die chriſtliche Sektengeſchichte gehören, ſo traten ja wirklich der Geſchichte zu Folge die erſten eigentlichen Häretiker zu Anfang des zweiten Jahrhunderts auf, und alle kirchlichen Schriftſteller, welche wir als Quellen hier-

*) Vergl. die chriſtliche Gnoſis S. 306 f.

über benutzen können, namentlich Irenäus, Tertullian, Epiphanius, wiſſen von keinem ältern chriſtlichen Häretiker, als dem die Reihe der Gnoſtiker eröffnenden Cerinth. Nicht alſo deßwegen, weil wir aus Mangel an Nachrichten die ältere Zeit nicht näher kennen, ſondern nach der beſtimmten Verſicherung von Schriftſtellern, welche jener Zeit nahe genug ſtunden, um ſichere Kenntniß von ihr zu haben, können wir mit dem Anfang der Geſchichte der chriſtlichen Häretiker nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgehen. Schon dadurch fällt aber ein nicht ganz unweſentliches Glied aus der Conſtruction des Hrn. D. Rothe heraus. Während nämlich Hr. D. Rothe noch die Apoſtel ſelbſt in Folge der Erfahrungen, die ſie durch das Hervortreten der erſten Häretiker gemacht hatten, die biſchöfliche Verfaſſung der Kirche anordnen läßt, ſagen die glaubwürdigſten Zeugniſſe ausdrücklich, daß die erſten Häretiker, welche zugleich deutlich als Gnoſtiker bezeichnet werden, erſt nach dem Hingang der Apoſtel hervorgetreten ſeyen.

Doch, damit man nicht glaube, dieſes Reſultat ſoll auf einem gar zu einfachen Wege gewonnen werden, es iſt hier keineswegs überſehen, daß uns noch die Häretiker der Paſtoralbriefe übrig bleiben. Auf ſie hier keine Rückſicht zu nehmen, wäre ein doppeltes Verſehen, da nicht nur Hr. D. Rothe auf ſie beſonderes Gewicht legt, ſondern neueſtens auch von einem andern, von der evangeliſchen Kirchenzeitung in der Perſon des Herrn Michael Baumgarten, Dr. Phil., ins Feld geſtellten Gegner meiner kritiſchen Unterſuchung über die Paſtoralbriefe *) die Sache dieſer Häretiker, ſofern ſie ſchon die Zeitgenoſſen des Apoſtels ſelbſt geweſen ſeyn ſollen, ſehr eifrig verfochten worden iſt. Hr. D. Rothe glaubt eben von derjenigen Totalanſchauung der geſchichtlichen Verhältniſſe der frühſten chriſtlichen Zeit aus, welche ſich ihm aus dem Studium dieſes Theils der chriſtlichen Geſchichte gebildet habe, und die

---

*) Die Aechtheit der Paſtoralbriefe, mit beſonderer Rückſicht auf den neueſten Angriff des Herrn Dr. Baur, vertheidigt von Michael Baumgarten, Dr. Phil. Berlin 1837.

jedenfalls nicht den Eindruck einer aphoriſtiſch unlebendigen machen werde, müſſen die Häretiker der Paſtoralbriefe gerade als ein unentbehrliches, ſchon a priori vorauszuſetzendes Glied in der Entwicklung des Chriſtenthums in der apoſtoliſchen Zeit erſcheinen, weßwegen es ihn nicht wenig überraſcht habe, daß gerade von mir, der ich doch die Geneſis des Gnoſticismus ſo glücklich durchſchaut habe, die erſten embryoniſchen Anſätze dieſer wunderbaren Erſcheinung, wie ſie noch in trüber Gährung und ohne ſcharfe, feſte Geſtaltung ſich in dem Schooß der chriſtlichen Gemeinſchaft abzuſetzen anfangen, ſo ſehr haben verkannt werden können. Laſſen wir die aprioriſchen Vorausſetzungen, die in geſchichtlichen Dingen keine große Empfehlung ſind, auf ſich beruhen (ob ſie zur Löſung der Aufgabe, um welche es ſich hier handelt, ſo nothwendig, und in einer objectiven Totalanſchauung der Verhältniſſe der älteſten Zeit ſo begründet ſind, wie Hr. D. Rothe meint, wird ſich ohnedieß aus dem Folgenden von ſelbſt ergeben), ſo geſtaltet ſich, wie ich denke, die Lage der Sache ſchon durch die zuvor gemachten Bemerkungen etwas anders, und der nachgewieſene falſche Gebrauch, welchen Hr. D. Rothe von den unzweideutigſten kirchlichen Zeugniſſen gemacht hat, dürfte auch der Zuverſicht, mit welcher derſelbe von ſeiner Geſammtanſchauung der früheſten chriſtlichen Zeit aus mein kritiſches Verfahren als ein den geſchichtlichen Verhältniſſen Gewalt anthuendes, und der objectiven Berechtigung ermangelndes betrachten zu dürfen glaubt, etwas von ihrem Gewicht nehmen. Hr. D. Rothe ſtimmt mir, was die fraglichen Irrlehren betrifft, wenigſtens darin bei, daß ſie unverkennbar ſowohl einen gnoſtiſirenden als judaiſtiſchen Charakter an ſich tragen, und hält ſogar die Stringenz dieſes Theils meiner Unterſuchung für ganz unabhängig von dem Zwecke, für welchen ich ſie angeſtellt habe. Ich bin überzeugt, daß kein unbefangener Forſcher eine andere Anſicht von dem Charakter jener Irrlehrer haben kann. Um ſo mehr aber erhebt ſich gegen die Vorausſetzung, daß ſchon in ſo früher Zeit noch während des Lebens des Apoſtels Paulus gnoſtiſirende Irrlehrer eine

ſo bedeutende geſchichtliche Exiſtenz gehabt haben, wie wir nach den Paſtoralbriefen annehmen müſſen, in ihrer ganzen Stärke die Einwendung, wie ſich denn ein ſolcher Gnoſticismus vor dem Gnoſticismus denken laſſe, da doch die älteſten und bewährteſten kirchlichen Zeugniſſe von keinem andern Gnoſticismus wiſſen, als dem bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts geſchichtlich hervorgetretenen, und ſogar ausdrücklich erklären, daß damals erſt die Häreſen, unter welchen ſie vorzugsweiſe die gnoſtiſchen verſtehen, ihren Anfang genommen haben? Dieſes Räthſel geſtehe ich mir auf keine Weiſe löſen zu können, und je gezwungener und willkürlicher die Auswege ſind, auf welchen man dieſe Schwierigkeit zu umgehen ſucht, deſto mehr kann ich hierin nur eine Anerkennung des großen Gewichts derſelben ſehen. Denn worin anders, als hierin, hat es ſeinen Grund, daß Hr. D. Rothe durch ſeine Auffaſſung jener Zeugniſſe die beiden ſo weit aus einander liegenden Zeitmomente, den des geſchichtlichen Anfangs der Gnoſis und den der vorausgeſezten Abfaſſung der Paſtoralbriefe, ſo viel möglich in Ein hiſtoriſches Continuum zuſammenfließen laſſen möchte? Dazu mußte Hr. D. Rothe ſich entſchließen, da ihm ſeine Wahrheitsliebe nicht geſtattete, das Gnoſtiſirende in dem Charakter der Irrlehrer der Paſtoralbriefe zu verkennen. Daß dagegen ein Anderer, welcher nur einen polemiſchen Zweck verfolgt, und nur darauf ausgeht, in dem Geiſte der Partei, deren Anhänger er iſt, der wiſſenſchaftlichen Forſchung unter dem mächtigen Panier der Auktorität in den Weg zu treten, auch hier den Widerſpruch vorzieht, und das ſelbſt von meinen Gegnern als unläugbar Zugeſtandene wiederum läugnet, iſt ganz in der Ordnung. Hr. Baumgarten iſt, worin ich ihm vollkommen Recht gebe, der Anſicht, daß ein Gnoſticismus ante Gnosticos ein ſo vages Ding ſey und recht geeignet, haltloſe Hypotheſen ſcheinbar zu ſtützen, ſo daß mit einer ſolchen Annahme ſo gut wie nichts gewonnen ſey (S. 124); er faßt dann aber, worin eben die Hauptdifferenz ſeiner Anſicht und der meinigen beſtehen ſoll, ſein Hauptreſultat, wie er es auf den Gang ſeiner Unterſuchung

zurückſehend (S. 169) beſtimmt, in dem Satz zuſammen, daß wir die in Frage ſtehenden Irrlehrer weder als Gnoſtiker überhaupt, noch als judaiſirende Gnoſtiker oder gnoſtiſche Judaiſten zu denken haben. Da er nämlich die wichtige Entdeckung gemacht hat, auf welcher das hauptſächlichſte von ihm gegen mich geltend gemachte Argument beruht, daß Gnoſticismus und Judenthum mit einander in einem feindſeligen Gegenſatz ſtehen, ſo daß in dem Maaße, als jener aufkomme, dieſes weichen müſſe, und zugleich, wie ſo eben bemerkt worden iſt, einen Gnoſticismus ante Gnosticos für ein Unding hält, ſo mußte er ſich um ſomehr an die judaiſirende Seite der fraglichen Irrlehrer halten, was er um ſo mehr thun zu müſſen glaubte, da bisher von denen, welche nur auf das Gnoſtiſirende geſehen haben, ein weſentliches Moment, das für die Unterſuchung über die Irrlehrer von ſo großer Bedeutung ſey, wie jene zuerſt in die Augen ſpringenden Bezeichnungen und Ausdrücke, ganz überſehen worden ſey (S. 124). Demungeachtet glaubt auch Hr. Baumgarten ein doppeltes Element aus den Paſtoralbriefen herausgefunden zu haben, nicht blos ein jüdiſches und ſtreng geſetzliches, ſondern auch ein, ſo zu ſagen, ſpeculatives, das ſich in einem über das menſchliche Erkenntnißvermögen hinausliegenden Gebiet bewege. Da nun aber dieſes ſpeculative Element nach der Anſicht, die ſich einmal Hr. Baumgarten von dem Gegenſatz zwiſchen Gnoſticismus und Judenthum gebildet hat, ſchlechterdings kein gnoſtiſches ſeyn darf, ſo kam es, wie er (S. 169) ſagt, „darauf an, eine Richtung zu finden und nachzuweiſen, welcher jene beide oft beſprochene Hauptmerkmale unzweifelhaft zukommen, dagegen die bewußte (gnoſtiſche) Ueberhebung über das bibliſche Judenthum, die uns bisher immer im Wege war, fehlte. Faſſen wir aber erſt dieſe Aufgabe recht ins Auge, ſo iſt es faſt unmöglich, daß wir nicht auf unſer Ziel gerade losgehen, denn die lezte Anforderung nöthigt uns, ſo nahe wie möglich an dem Stamme des Judenthums ſelbſt zu ſuchen, und da tritt uns denn bald, ſo wie auf der einen Seite eine praktiſche Tradition, ſo auf der andern eine theoretiſche entgegen, und bei-

de machen den Anſpruch, orthodox zu ſeyn. Die theoretiſche Richtung nun in der jüdiſchen Tradition, oder die kabbaliſtiſche muß die ſeyn, welche unſere Irrlehrer ergriffen." Wie vortrefflich die Kabbala den geſuchten Anforderungen ſowohl in Hinſicht der überwiegend theoretiſchen Richtung, welche allerdings der Kabbala eigen ſey, als auch des ſtreng geſetzlichen Judenthums, welches wir doch bei unſern Irrlehrern vorausſetzen müſſen, im Allgemeinen entſpreche, und wie ſich dieß nicht minder von einzelnen gegebenen Zügen behaupten laſſe, ſucht ſodann Hr. Baumgarten in einigen Andeutungen nachzuweiſen.

Kabbaliſten alſo, nicht Gnoſtiker, ſind die Häretiker der Paſtoralbriefe, das iſt der lichtvolle Gedanke, durch welchen Hr. Baumgarten auf einmal ein völlig neues Licht über dieſen ſchon ſo vielfach erörterten und noch immer ſo dunkeln Gegenſtand verbreitet. „Dieſe Anſicht iſt keineswegs unerhört," ſagt er (S. 170), wie wenn er in der Ueberraſchung über einen ſo originellen Gedanken wegen deſſelben ſich entſchuldigen müßte, „auch nicht einmal aus der neuern Zeit, wie man wohl geſagt hat, ſondern ſie hat alte und zahlreiche Vertreter." Ganz gewiß hat ſie ihre alten und neuen Vertreter, ſonſt hätte ja Hr. Baumgarten aus den von ihnen zuſammengerafften Notizen ſich ſeine eigene keineswegs unerhörte Anſicht nicht zurechtmachen können. Ganz beſonders ſcheint die Abhandlung meines verehrten Freundes Oſiander über die coloſſiſchen Irrlehrer in der Tübinger Zeitſchr. für Theol. Jahrg. 1834. H. 3. S. 96. f. ein ſehr glücklicher Fund für ihn geweſen zu ſeyn, welchen er ſo viel möglich ſich zuzueignen wußte. Daher ſind allerdings die Kabbaliſten der Glanzpunkt ſeiner in der ganzen Breite geiſtloſer Langweiligkeit ihre trivialen Gedanken auseinanderlegenden Schrift. Aber gerade hier iſt auch der Punkt, wo ſich am beſten herausſtellt, in welche Kategorie eigentlich Hr. Michael Baumgarten, D. Phil., gehört. Hätte er zu der Arbeit, welcher er ſich unterzog, einen andern Beruf mitgebracht, als denjenigen, welchen ihm die hochmüthige Anmaßung und Verdam=

mungsſucht gab, die er mit der Partei, deren Organ er iſt, gemein hat, ſo hätte ihm doch auch nach dem ganzen Gang, welchen er in ſeiner Schrift nimmt, nothwendig der keineswegs unerhörte Gedanke aufſteigen ſollen, in welchem Verhältniß denn die von ihm ſo gewaltſam aus den Paſtoralbriefen hinausgewieſenen Gnoſtiker und die von ihm mit dem gleichen Intereſſe hereingezogenen Kabbaliſten ſelbſt zu einander ſteben. Hätte ihn doch ſchon der Reiz einer neuen Gelegenheit, ſein Verwerfungsurtheil über meine Schriften auszuſprechen, beſtimmen ſollen, in dieſe Frage einzugehen, und die von mir in meiner Schrift über die chriſtliche Gnoſis S. 71 f. gegebene Erörterung dieſes Verhältniſſes nicht unwiderlegt zu laſſen. Ich kann mich nun zwar freilich, da die von mir gebrauchten Gründe für ihn zum voraus nichts beweiſen, auf das Reſultat meiner Unterſuchung gegen ihn nicht unmittelbar berufen, aber eine andere Auctorität, auf welche er, ſey es aus Abſicht oder Zufall, ebenſo wenig Rückſicht genommen hat, kann ich nicht unterlaſſen, gegen ihn, den Mann der Auctorität, geltend zu machen. Neander ſagt in ſeiner genetiſchen Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme S. 225: „Die größte Analogie findet ſich zwiſchen dem valentinianiſchen Syſtem und dem kabbaliſtiſchen, dieſelben Hauptgedanken kommen in beiden vor, nur ſind dieſe in verſchiedene Dichtungen eingekleidet, im Einzelnen muß man daher die Vergleichung nicht ſuchen.“ Dieſe Verwandtſchaft des ganzen Standpunkts führt Neander noch weiter aus, und hebt beſonders hervor, daß die Idee von der erſten Lebensentwicklung als Entfaltung und Ineinanderwirken göttlicher Kräfte ſich in beiden Syſtemen finde, daß es Ein Hauptgedanke in beiden ſey, daß die Funken des göttlichen Lebens in die Leere haben hinabfallen müſſen, damit die verſchiedenen Syſteme der ſelbſtſtändigen Schöpfung aus der Evolution und Läuterung dieſer gefallenen göttlichen Lebenskeime ſich bilden ſollten. Dieſe Verwandſchaft des valentinianiſchen und kabbaliſtiſchen Syſtems hat darin ihren Grund, daß überhaupt, wie ich am genannten Orte zu zeigen geſucht habe, der Gno-

ſticismus und das Syſtem der Kabbala aus einer und derſelben Wurzel hervorgewachſen ſind, nemlich aus derſelben Verbindung ſpeculativer, theils aus der platoniſchen Philoſophie, theils auch aus den orientaliſchen Religionsſyſtemen, geſchöpfter Ideen mit der altteſtamentlichen Religionslehre, die uns in Philo einen ſo merkwürdigen Uebergang zu der chriſtlichen Gnoſis erblicken läßt, und die nicht blos in Aegypten, und namentlich in Alexandrien, ſondern auch anderwärts, wo Juden ſich veranlaßt ſahen, über den engen Kreis des Judenthums hinauszugehen, ſtattgefunden hat. Die gemeinſamen Elemente der Kabbala und der Gnoſis bilden eine Grundlage, von welcher aus dieſelbe religionsphiloſophiſche Anſicht ſich ſowohl zur chriſtlichen Gnoſis als zur jüdiſchen Kabbala geſtalten konnte. Das die Gnoſis und die Kabbala Unterſcheidende ſind daher nichts anders als die chriſtlichen Ideen, welche jene auf die ſo eben angegebene Weiſe entſtandene ſpeculative Religions-Philoſophie, als ſie mit dem Chriſtenthum in Berührung kam, aus demſelben in ſich aufnahm. Mit Recht muß man ſich wundern, wie ein Schriftſteller, welcher über ſolche Materien zu ſchreiben unternimmt, überhaupt auf das zwiſchen der Kabbala und der Gnoſis ſtattfindende Verhältniß keine Rückſicht nehmen konnte. Es iſt dieß der deutlichſte Beweis der Oberflächlichkeit der zur Behandlung eines ſolchen Gegenſtandes nöthigen Kenntniſſe des Hrn. Baumgarten, und der dreiſten Anmaßung, mit welcher derſelbe über Dinge, welche er nicht verſteht, abzuſprechen gewohnt iſt. Wie hätte ihm, wenn er auch nur einigermaßen gewußt hätte, um was es ſich handelt, die die Gnoſis und die Kabbala in eine ſo nahe Beziehung zu einander ſetzende, und gerade für die vorliegende Frage ſo wichtige Emanations-Idee völlig entgehen können? Wie armſelig iſt dagegen alles, was er als das für ſeinen Zweck Bedeutendſte über die Kabbala hervorzuheben weiß, daß die kindiſchſten Spielereien mit Buchſtaben und Zahlen, die unverdaulichſten Dinge neben den tiefſinnigſten Wahrheiten und Sentenzen in ihr ſich finden, daß mit den Buchſtaben, mit dem Alphabet

gar ſeltſam und abentheuerlich umgegangen worden ſey, aber auch die überraſchendſten Aufſchlüſſe über den Unterſchied der alten Gottesnamen gegeben werden u. ſ. w. (S. 175 f.). Ueber die Hauptſache, auf welche es ankommt, über die Anſicht, von welcher aus das Verhältniß Gottes zur Welt beſtimmt wird, erfährt man nichts. Und doch hätte ſchon der Titel der von Hrn. Baumgarten ſelbſt angeführten und benützten Kleuker'ſchen Schrift über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bei den Kabbaliſten ihn darauf aufmerkſam machen ſollen! Daher iſt es nun auch die wohlverdiente Schuld eines ſo leichtſinnigen und gedankenloſen Verfahrens, daß die ganze Argumentation, auf welche Hr. Baumgarten ſeinen Hauptbeweis zur Widerlegung meiner Schrift über die Paſtoralbriefe gründet, in das gehaltloſeſte Gewebe ſich ſelbſt aufhebender Behauptungen ſich auflöst. Sehen wir ſeine Argumentation an, wie argumentirt er denn? „Gnoſtiker können die Häretiker der Paſtoralbriefe nicht ſeyn, denn bei allen einzelnen Verſchiedenheiten kommen doch die Gnoſtiker alle darin überein, daß ſie ſich in einem offenen Kampfe gegen das A. T. befinden. Wir dürfen daher vorausſetzen, daß, wo irgend das gnoſtiſche Princip ſich findet, da auch der Gegenſatz gegen das A. T. vorhanden ſeyn müſſe. Von Cerinth iſt es ausgemacht, daß er Gnoſticismus mit Judaismus zu verbinden ſuchte, und von jeher iſt er den Gnoſtikern beigezählt worden, aber von Cerinth wiſſen wir auch, daß er nicht an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde glaubte" (alſo ungeachtet ſeiner ausgemachten Verbindung von Judaismus und Gnoſticismus kein judaiſirender, ſondern reiner Gnoſtiker war!). „Noch deutlicher liegt der Gegenſatz gegen das Judenthum in den Clementinen vor, und an dieſem Urtheil darf uns weder die Prätenſion des reinen Judenthums, noch der theilweiſe Gegenſatz gegen den Gnoſticismus, noch die Bekämpfung des pauliniſchen Chriſtenthums irre machen. Obgleich die Clementinen hie und da die moſaiſche Lehre von der Schöpfung vertheidigen, ſo fehlt doch viel, daß ſie ſich zu dem geſunden

und lebendigen Theismus des A. T. erheben können. Trotz alles Scheins eines ſtrengen und gläubigen Judenthums iſt der Einfluß der Gnoſis in den Elementinen ſo mächtig geweſen, daß die Baſis des Judenthums einer ſubjektiven und willkührlichen Kritik aufgeopfert iſt, und wir ziehen aus allem dieſem den Schluß, daß die Parallele des cerinthiſchen Syſtems, ſo wie das der Elementinen nicht als die richtige Löſung unſers Problems angeſehen werden darf (um ſo weniger alſo die Parallele eines Syſtems, wie das valentinianiſche und marcionitiſche). Je mehr dieſe Häretiker den Anſpruch des reinen und wahren Judenthums geltend machten, deſto dringendere Veranlaſſung hätte Paulus gehabt, gerade ihren bewußten Abfall von der altteſtamentlichen Wahrheit vor Augen zu ſtellen. Wir können daher mit vollem Rechte behaupten, daß Paulus in unſern Briefen keine Irrlehre bekämpfe, die ſich in offenem, ſelbſtbewußtem Gegenſatz gegen das moſaiſche Geſetz und das A. T. befinde" (S. 152 f.). Das Reſultat, wie es Hr. Baumgarten, den nächſten polemiſchen Zweck ins Auge faſſend, endlich nach den verſchiedenſten Abſchweifungen und polemiſchen Diatriben (S. 193) beſtimmt, iſt daher, „daß eine Vorſtellung von den Irrlehrern, welche Herr D. Baur vorträgt, und auf welche er ſeine ganze Kritik gründet, nur einer ſehr oberflächlichen Einſicht in die in den Briefen gegebene Charakteriſtik der Irrlehrer genügen kann, daß es nicht einmal ausreicht, ein irgend welches jüdiſches Element zu einem gnoſtiſchen hinzuzunehmen, da ſonſt jenes von dieſem verſchlungen würde, ſondern daß man zu einer Richtung kommen müſſe, die mit der gnoſtiſchen geradezu im Gegenſatz ſich befinde." Dieſe antignoſtiſche Richtung iſt, wie wir wiſſen, die kabbaliſtiſche. Da nun aber, wie nachgewieſen worden iſt, wie ſowohl das oben angeführte Urtheil Neanders über das Verhältniß des valentinianiſchen und kabbaliſtiſchen Syſtems beweiſt, als auch die allgemein bekannte unläugbare Thatſache, daß der Kabbala die Emanations-Idee zu Grunde liegt, auch die Kabbala in einem offenbaren Gegenſatz zur altteſtamentlichen Religions-

lehre ſich befindet, und überhaupt die Kabbaliſten und älteſten Gnoſtiker auf derſelben Grundlage ſtehen, ſo muß dieſelbe Polemik, welche man von dem Apoſtel den Gnoſtikern gegenüber erwartet, bei ihm auch vorausgeſezt werden, wenn man die Irrlehrer der Paſtoralbriefe als Kabbaliſten bezeichnen zu müſſen glaubt. Von dem geſunden und lebendigen Theismus hatten ſich ſowohl die Kabbaliſten als die Gnoſtiker in ihren Emanationsvorſtellungen und in dem von ihnen angenommenen Gegenſatz Gottes zur Materie auf die gleiche Weiſe entfernt, und der Apoſtel mußte daher beiden gegenüber die gleiche Aufforderung haben, das Princip der altteſtamentlichen Religionslehre geltend zu machen. Daher ſtellt ſich der Argumentation des Hrn. Baumgarten die nicht abzuweiſende Alternative entgegen: Entweder können die Häretiker der Paſtoralbriefe auch nicht Kabbaliſten ſeyn, oder wenn ſie Kabbaliſten ſeyn können, ſo können ſie ebenſo gut auch Gnoſtiker ſeyn. Können ſie auch nicht Kabbaliſten ſeyn, ſo iſt, wenn wir mit Hrn. Baumgarten die Unhaltbarkeit aller andern Hypotheſen vorausſetzen, in der That gar nicht mehr zu ſagen, was ſie denn geweſen ſeyn ſollen, und das Räthſel der Paſtoralbriefe ſtatt gelöst nur noch unlösbarer geworden; können ſie aber Kabbaliſten ſeyn, ſo können ſie unbeſchadet der Argumentation der Paſtoralbriefe gegen dieſe Häretiker eben ſo gut Gnoſtiker ſeyn. Und was könnte denn, ſobald einmal das vorgebliche Haupthinderniß, ſie für Gnoſtiker zu halten, dadurch entfernt iſt, daß es ebenſoſehr auch gegen die Kabbaliſten gelten müßte, uns beſtimmen, in ihnen nicht vielmehr Gnoſtiker zu ſehen als Kabbaliſten, da ja, wie längſt anerkannt iſt, und auch von andern Gegnern meiner Anſicht über die Paſtoralbriefe, namentlich Hrn. D. Rothe zugegeben wird, ja von Hrn. Baumgarten ſelbſt nicht geläugnet werden kann, indem er ja die Nachweisbarkeit der Züge, mit welchen die Häretiker der Paſtoralbriefe characteriſirt ſind, an den Gnoſtikern nicht beſtreitet, ſondern nur beſtimmtere Gegenſätze in der Polemik des Apoſtels vermißt, zwiſchen dieſen Häretikern und den Gnoſtikern die auffallendſte Ueber-

einſtimmung ſtattfindet, und in jedem Falle eine weit gröſsere, als ſich zwiſchen ihnen und den Kabbaliſten nachweiſen läßt? Findet nun aber zwiſchen dieſen Häretikern und den Gnoſtikern ein ſolches Verhältniß der Identität oder zunächſt auch nur der Verwandtſchaft ſtatt, ſo ſind nur zwei Fälle denkbar, entweder müſſen wir mit den uns hiſtoriſch bekannten Gnoſtikern in die Zeit des Apoſtels hinauf, oder mit den Briefen des Apoſtels in die Zeit der Gnoſtiker hinabrücken. Das Erſtere iſt nichts anderes, als jener Gnosticismus ante Gnosticos, welchen Hr. Baumgarten ſchon als ein Unding bezeichnet hat, recht geeignet, haltloſe Hypotheſen ſcheinbar zu unterſtützen. Dieſen Ausweg hat er ſich alſo ſelbſt abgeſchnitten, welcher andere könnte daher übrig bleiben, als der von mir eingeſchlagene, auf welchem man ſich die Ueberzeugung aufgedrungen ſieht, daß dieſe Briefe nicht früher haben geſchrieben werden können, als nachdem die Erſcheinung, welche ſie zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung haben, ſchon zu ihrer geſchichtlichen Exiſtenz gekommen war. Ich ſehe nicht ein, wie dieſem Reſultat nach allem, worauf es beruht, auszuweichen iſt, wenn wir auch hier blos bei den Irrlehrern der Paſtoralbriefe ſtehen bleiben. Was hat denn Hr. Baumgarten gegen ihre Identität mit den Gnoſtikern, trotz aller Mühe, die er ſich mit ihrer Beſtreitung gab, auch nur mit irgend einem Schein vorzubringen gewußt? Schlagen nicht alle ſeine Beweiſe, ehe er ſich deſſen verſieht, in das gerade Gegentheil um? Daß die Art und Weiſe der Polemik gegen dieſe Häretiker auf die Gnoſtiker zum wenigſten eben ſo gut paßt, als auf die Kabbaliſten, iſt ſchon gezeigt. Daß auch der judaiſirende Character dieſer Häretiker kein Grund gegen ihre Identität mit den Gnoſtikern iſt, leidet gleichfalls keinen Zweifel, da der Hrn. Baumgarten nur die unglaubliche Oberflächlichkeit ſeiner Kenntniſſe glauben laſſen kann, Gnoſticismus und Judaismus ſeyen einander ſo direkt entgegengeſezt, daß, wo der eine iſt, nothwendig der andere verſchlungen werden müſſe. Cerinth bleibt, ungeachtet er Gnoſtiker iſt, doch zugleich ein judaiſirender Chriſt, wie allgemein an=

erkannt iſt; ebenſo ſind die pſeudoclementiniſchen Homilien, ſo unverkennbar ſich in ihnen eine eigene Form der Gnoſis darſtellt, doch nichts deſto weniger ein ächtes Erzeugniß des Judenthums, da ſie überall auf das Judenthum zurückgehen, und ſelbſt nichts anderes, als eine beſtimmte Form deſſelben ſeyn wollen. Denn nicht darauf kommt es bei der Frage, was jüdiſch iſt oder nicht, an, was etwa Hr. Baumgarten dafür erklärt und für das Weſentliche der altteſtamentlichen Religion hält, ſondern, was nach ſeinem hiſtoriſchen Urſprung dazu gehört, und von denen, die ſelbſt nichts anderes als ächte Juden ſeyn wollten, dazu gerechnet worden iſt. Aber nicht blos bei Cerinth und in den Clementinen ſind die beiden Elemente, das gnoſtiſche und das judaiſirende, ſo eng verbunden, es iſt dieß überhaupt der gemeinſame Character des aus dem Judenthum hervorgewachſenen Hauptſtamms der gnoſtiſchen Syſteme, insbeſondere auch des valentinianiſchen, wie ſowohl von mir als von Andern auf unbeſtreitbare Weiſe nachgewieſen worden iſt. Wie verkehrt iſt daher das Verfahren des Hrn. Baumgarten, wenn er mit dem jüdiſchen Element immer wieder das gnoſtiſche beſtreiten zu können meint. Kommen wir aber endlich noch einmal auf ſeine Kabbaliſten zurück, welche er an die Stelle der Gnoſtiker ſetzen möchte, während doch die Gnoſtiker von Haus aus auch Kabbaliſten ſind, ſo kommt es, um die Häretiker der Paſtoralbriefe geradezu für Kabbaliſten halten zu können, noch auf zweierlei an: 1) auf die Frage, ob überhaupt zu der Zeit, in welcher der Apoſtel dieſe Briefe geſchrieben haben müßte, die Kabbaliſtik ſchon ſo ausgebildet und verbreitet war, wie vorausgeſezt werden müßte? und 2) ob die Kabbaliſten als bloſe Kabbaliſten mit dem Chriſtenthum in eine ſolche Berührung kommen konnten, daß wir annehmen können, ſie ſeyen als ſolche Häretiker, wie ſich uns die Irrlehrer der Paſtoralbriefe darſtellen, vom chriſtlichen Standpunkt aus beſtritten worden? Was das Erſtere betrifft, ſo glaube ich zwar aus denſelben Gründen, aus welchen ich die Elemente der Gnoſis ſchon in der, der Erſcheinung des Chriſtenthums

gleichzeitigen Periode aufſuchen zu müſſen glaube, daß ſchon damals auch die Elemente der Kabbala vorhanden waren; wenn aber an ſich ſchon zwiſchen dem Vorhandenſeyn der Elemente und dem wirklichen Hervortreten einer hiſtoriſchen Erſcheinung ein großer Unterſchied iſt, und aus dieſem Grunde ein ſo früher Urſprung der Kabbala nach dem Urtheil ſehr angeſehener Gelehrten auch der neueſten Zeit (wie namentlich Gieſeler's in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 382 f.) für ſehr problematiſch gehalten werden muß, ſo iſt in dieſer Hinſicht unſtreitig die größere Wahrſcheinlichkeit dafür, die Kabbaliſten ſeyen auf ſolche Weiſe, wie wir es in den Paſtoralbriefen finden, eher ſpäter als früher bekämpft worden. Was aber den zweiten der obigen Punkte betrifft, ſo mußten doch die Kabbaliſten, um als chriſtliche, d. h. den Namen des Chriſtenthums auf irgend eine Weiſe ſich aneignende Häretiker, wie uns unläugbar die Häretiker der Paſtoralbriefe erſcheinen, bekämpft werden zu können, mit dem Chriſtenthum ſchon in eine nähere Berührung gekommen ſeyn, ſie mußten ſchon chriſtliche Ideen und Grundſätze ſich angeeignet, und durch die ganze Eigenthümlichkeit ihrer Richtung einen beſtimmten Einfluß auf die chriſtliche Kirche erhalten haben. Dieß heißt aber nichts anderes als ſoviel, ſie mußten aus Kabbaliſten ſchon Gnoſtiker geworden ſeyn, und zwar Gnoſtiker in der Weiſe, in welcher uns die gnoſtiſchen Secten als eine in das religiöſe Leben der Zeit ſchon ſehr bedeutend eingreifende Erſcheinung bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entgegentreten. Iſt aber dieß der wahre Stand der Sache, ſo kann es für den Unbefangenen keineswegs ſo überraſchend ſeyn, wie Hr. Baumgarten, deſſen Unbefangenheit wir freilich ſchon kennen, meint (S. 165), in den Paſtoralbriefen auch Beziehungen auf Valentinus und Marcion zu finden*). Die in den Paſtoralbriefen thatſächlich

*) Ich muß es daher wiederholen: Soll nicht allen ſonſt geltenden Grundſätzen der hiſtoriſchen und grammatiſchen Interpretation Hohn geſprochen werden, ſo iſt es ſchlechthin unmöglich, bei einer

vor Augen liegende ſehr nahe Beziehung auf die Gnoſis als eine geſchichtliche Erſcheinung wird ſich kein Unbefangener mehr hinwegraiſonniren laſſen können, wie ja auch Hr. D.

Stelle, wie 1 Tim. 6, 20., wo von den ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως die Rede iſt, an etwas anderes zu denken, als an die hiſtoriſch bekannte, unter dieſem Namen aufgetretene, Gnoſis mit ihren nicht minder bekannten Antitheſen. Wie ſchwach iſt, was Hr. Baumgarten S. 60. hierüber bemerkt! Es dünkt ihn, was die allerdings ſchwankende Erklärung der ἀντιθέσεις betreffe, die meiner Hypotheſe einigen Halt geben könnte, ſo würde ſich leichter eine feſte Anſicht darüber bilden, wenn man die zunächſt liegende Parallele, 2 Tim. 2, 15., zu Rathe ziehen würde. Dort werden nämlich die Irrlehrer von ihrem Gegenſatze gegen das Evangelium ſchlechthin οἱ ἀντιδιατιθέμενοι genannt. Demnach bekomme diejenige Erklärung, die hier denſelben Gegenſatz annehme, bei weitem den Vorzug, und wir hätten ſomit nicht die geringſte Veranlaſſung, über den apoſtoliſchen Geſichtskreis hinauszugehen. Ein Gegenſatz gegen das Evangelium ſind allerdings auch jene Antitheſen, aber das iſt ja eben der Unterſchied der beiden Stellen, daß 1 Tim. 6, 20. nicht von einem ἀντιδιατίθεσθαι, auch nicht blos von einer ἀντίθεσις, ſondern beſtimmt von ἀντιθέσεις, und zwar ſolcher, die ſich ſelbſt Gnoſtiker nannten, die Rede iſt. Eben dieſe Stelle, 1 Tim. 6, 20., gibt noch ein weiteres, ſehr beachtenswerthes Datum an die Hand, durch die Vergleichung der ſchon oben berückſichtigten Stelle aus Hegeſippus bei Euſebius III, 32., die im griechiſchen Text ſo lautet: ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δὲ ὁ ἱερὸς τῶν Ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι καταξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Gewiß muß ſich jedem, welcher beide Stellen vergleicht, die Ueberzeugung aufdringen, daß der eine der beiden Schriftſteller den

Rothe, bei aller Verſchiedenheit ſeiner Anſicht von der meinigen, den gnoſtiſirenden Charakter dieſer Irrlehrer ſehr unbefangen anerkennt. Kann hierüber eine allgemeinere Ver-

---

andern vor Augen gehabt habe, und man nimmt daher gewöhnlich an, daß die Stelle bei Hegeſippus eine Beziehung auf 1 Tim. 6, 20. enthalte. Iſt dieß aber wahrſcheinlich? Ich habe an einem andern Orte (in meiner Abhandlung über die Chriſtuspartei in der korinth. Gemeinde u. ſ. w. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1831. H. 4. S. 171 f.) gezeigt, daß Hegeſippus ganz den Haß der Ebioniten gegen den Apoſtel Paulus theilte, die in demſelben nur einen falſchen Lehrer ſahen. Wie läßt ſich alſo denken, daß er auf einen pauliniſchen Brief eine ſolche Rückſicht genommen habe? Ja, wenn wir den Gegenſatz der ἔνθεος σοφία und der ἄθεος πλάνη, der ἀλήθεια und der ἀπάτη, recht erwägen, und mit dem Gegenſatz der wahren und falſchen Prophetie in den pſeudoclementiniſchen Homilien zuſammenhalten, ſo beſtätigt unſere Stelle ſelbſt den Ebionitismus des Hegeſippus. Es findet daher vielmehr das Umgekehrte ſtatt. Nicht Hegeſippus hat ſich auf 1 Tim. 6, 20. bezogen, ſondern der Verfaſſer dieſes Briefs hat das Werk des Hegeſippus, wenigſtens in der genannten Stelle, vor ſich gehabt. So hat er denn auch ſein ἑτεροδιδασκαλεῖν I, 3. von den ἑτεροδιδάσκαλοι in der Stelle des Hegeſippus genommen, und von dem ὑγιὴς κάνων τȣ̃ σωτηρίȣ κηρύγματος den von der Reinheit der Lehre gebrauchten Ausdruck ὑγιαίνȣσα διδασκαλία, I, 10. (welcher Ausdruck überhaupt in den Paſtoralbriefen häufig vorkommt, man vgl. meine Abh. S. 9.). Μαρκιωνιςαὶ, Καρποκρατιανοὶ, Οὐαλεντινιανοὶ, Βασιλειδιανοὶ, Σατορνιλιανοὶ werden auch ſchon von Hegeſippus bei Euſebius IV, 22. als ſolche genannt, welche, den Simon an der Spitze, von den ſieben jüdiſchen Häreſen aus (womit ganz gut zuſammenſtimmt, daß auch die Häretiker der Paſtoralbriefe zum Theil als judaiſirende geſchildert werden) als ψευδόχριςοι, ψευδοπροφῆται, ψευδοαπόςολοι, ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις (oder wie es zuvor heißt, ἀκοαῖς ματαίαις, womit zu vgl. 1 Tim. I, 6. ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν) κατὰ τȣ̃ θεȣ̃ καὶ τȣ̃ χριςȣ̃ αὐτȣ̃. Will man hier noch mit der Einwendung kommen, es ſey doch gar zu unglaublich, wie der Verfaſſer des erſten Briefs an Timotheus in die Zeit des Apoſtels Paulus verlegt haben ſoll,

ſtändigung nicht wohl fehlen, ſo iſt der weitere nächſte Schritt die Ueberzeugung, daß ein Gnosticismus ante Gnosticos ein völliges Unding, eine leere Fiktion iſt, durch welche man jeder geſchichtlichen Wahrheit Hohn ſpricht. Was müßte aus der Geſchichte werden, wenn man, um nur eine gewiſſe Anſicht, welche keineswegs eine abſolut für ſich feſtſtehende Wahrheit iſt, ſondern nur von den Vorausſetzungen abhängt, deren Wahrheit ſelbſt erſt geprüft und feſtgeſtellt werden muß, nicht aufzugeben, ſich erlauben dürfte, die Thatſachen der Geſchichte beliebig aus einer Zeit in eine andere zu verrücken? Es iſt daher ſchlechthin undenkbar, daß es Gnoſtiker in dem Umfang und mit dem Character, wie ſie uns in den Paſtoralbriefen erſcheinen, ſchon zwiſchen den Jahren 60 und 70 gegeben habe, aus den nicht zu widerlegenden Gründen, weil nemlich 1) die Geſchichte dieſe Erſcheinung erſt weit ſpäter thatſächlich aufweist, weil 2) die glaubwürdigſten Schriftſteller noch überdieß ausdrücklich bezeugen, daß dieſe Erſcheinung erſt damals und nicht ſchon früher hervorgetreten ſey *),

---

was Hegeſippus von einer weit ſpätern Zeit ſage, ſo löſe man vor allem das Räthſel, wie Hegeſippus mit klaren Worten ſagen kann: μηδενὸς ἔτι τῶν Ἀποστόλων λειπομένȣ ſey die ψευδώνυμος γνῶσις aufgetreten, während doch nach den Paſtoralbriefen, wenn ſie ächt ſind, eben dieſe γνῶσις mit dieſem ihrem Namen, alſo gleichfalls γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, ſchon zur Zeit des Apoſtels Paulus aufgetreten ſeyn müßte.

*) Im Vorbeigehen berührt auch Hr. Baumgarten (S. 101. Anm.) die bei einigen Kirchenvätern ſich findende Anſicht, daß die apoſtoliſche Kirche noch ganz rein von Häreſen geblieben ſey, und führt außer der Stelle bei Euſebius IV, 22. auch noch aus einem Briefe Firmilians an Cyprian (in den Briefen Cyprians Ep. 75.) die Stelle an: Ad id, quod Stephanus (der römiſche Biſchof) dixit, quasi apostoli eos, qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint — plenissime vos respondistis, neminem tam stultum esse, qui hoc credat apostolos tradidisse, *quando etiam ipsas haeresas constet execrabiles ac detestandas postea extitisse*, glaubt aber bei dieſer Anſicht, die nach der Aeußerung Firmilians ziemlich verbreitet geweſen ſeyn müſſe, habe man allein

und weil 3) an ſich nichts natürlicher iſt, als daß eine Erſcheinung, wie die chriſtliche Gnoſis iſt, eines längeren Zeitraums bedurfte, um ſich zu der Geſtalt auszubilden, in welcher ſie uns in den Paſtoralbriefen begegnet. Sind wir nun aber dieſem zufolge nicht nur berechtigt, ſondern von ſelbſt darauf hingewieſen, die characteriſtiſchen Züge der Häretiker der Paſtoralbriefe aus der Geſchichte der uns bekannten Gnoſtiker zu erklären, welches Bedenken ſollte man ſich daraus machen müſſen, auch die Syſteme der Valentinianer und Marcioniten zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen, wenn dieſe gerade die auffallendſten und am beſten paſſenden Parallelen darbieten. Dann iſt aber auch nichts natürlicher, und den ſonſt geltenden Grundſätzen der Interpretation angemeſſener, als daß man auch die Polemik des Verfaſſers dieſer Briefe ſo viel möglich als die Antitheſe zu den Theſen nimmt, welche die Gegner aufgeſtellt haben, und Hr. Baumgarten gibt nur einen weiteren Beweis ſeines Mangels an Bildung in jedem Sinne, wenn er die Angel meines ganzen Beweiſes in dem unhaltbaren Satze findet, daß für jede Behauptung in einem mehr polemiſch gehaltenen Abſchnitte auf Seiten des Gegners der direkte Gegenſatz bewußt und ausgeſprochen vorhanden ſeyn müſſe, und in dieſer Beziehung von einer recht nachweislich unſinnigen Anwendung dieſes exegetiſchen Kanons ſpricht (S. 165). Er meint damit meine Erklärung der *νομοδιδάσκαλοι* und des Satzes: *καλὸς ὁ νόμος*. Und doch gibt er, trotz des Unſinns, welchen er in meiner Erklärung findet,

auf die gegenwärtigen Irrlehrer Rückſicht genommen! Auf dieſe Weiſe iſt es freilich ſehr leicht, aus den klarſten Zeugniſſen der Geſchichte zu machen, was man will. Derſelbe Kritiker, welcher hier mit ſolchem Leichtſinn mit hiſtoriſchen Zeugniſſen verfährt, macht mir zum Beweiſe, wie viele Zeugniſſe für die Aechtheit der Paſtoralbriefe ich vernachläßigt habe (für welchen Zweck Lardner auf's neue ausgebeutet worden iſt), auch den Vorwurf, daß ich auf Anſpielungen im achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen und in der längern Recenſion der Ignatianiſchen Briefe keine Rückſicht genommen habe!

ſelbſt zu (S. 53), es ſey ja keine Frage, daß die Worte *καλὸς ὁ νόμος* gegen Marcioniten gebraucht werden können, wie er ebenſo auch zugibt (S. 50), daß meine Erklärung der *μῦθοι, γενεαλογίαι* u. ſ. w. ganz annehmbar und einleuchtend ſey, und vortrefflich paſſe, würden nur jene Ausdrücke etwa im Irenäus ſtehen und nicht in unſern Paſtoralbriefen (wie wenn nicht eben dieß die Frage wäre, um welche es ſich einzig handelt, auf welche Zeit uns jene Ausdrücke hinweiſen! So wenig weiß unſer Kritiker auch nur, um was es ſich eigentlich handelt, indem er immer ſchon vorausſezt, was doch erſt bewieſen werden ſoll!). Ja, er ſieht ſich ſogar verſucht (S. 53), zu den *νομοδιδάσκαλοι* nach meiner Erklärung ſelbſt Analogien aus neuerer Zeit beizubringen, wo auch diejenigen, welche über Dogmen hin und her reden, und am Ende alle bezweifeln, Anſpruch darauf machen, Dogmatiker zu ſeyn, und ſolche, welche alles durch einander wirren, und am Ende alles verwerfen, Kritiker ſeyn wollen, aber das ſeyen eben, meint er, die Zeiten babyloniſcher Sprachverwirrung, wo nicht mehr die Sachen, ſondern die Rückſichten den Namen geben, Zeiten, dergleichen natürlich nur in unſern Tagen, in welchen aus den allerdings, wie es ſcheint, den Einzelnen beſtimmenden Partei-Rückſichten kein Geheimniß mehr gemacht wird, früher aber niemals eingetreten ſind! Ein anderes Beiſpiel meiner recht nachweislich unſinnigen Anwendung jenes exegetiſchen Kanons iſt aus meiner Abhandlung über den Brief an die Römer genommen, welche Hr. Baumgarten gleichfalls in den Bereich ſeiner Polemik zu ziehen für gut gefunden hat. „Wie vielfach,“ ſagt er S. 166, „iſt der pauliniſche Satz: *ὅτι ὐδὲν κοινὸν δι' αὐτῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τὶ κοινὸν εἶναι ἐκείνῳ κοινὸν* (Röm. 14, 14.), auch in der chriſtlichen Kirche verkannt worden! In welchem Kloſter, in welcher Einſiedelei hätte man nicht nöthig gehabt, dieſe Wahrheit zu beherzigen! Ja, welcher Menſch, der es wirklich unternimmt, ſein Fleiſch zu kreuzigen, hat es nicht erfahren, daß ſich dieſe Sache gar nicht ſo von ſelbſt verſteht. Und nun ſollen alle Mönche, Einſiedler, Asceten, ja alle ſtren-

gen Chriſten, denen Paulus ſeinen Spruch mit vollem Recht zurufen konnte, alle dieſe ſollen craſſe Dualiſten geweſen ſeyn, ſollen nicht geglaubt und nicht gewußt haben, daß Gott alleiniger Schöpfer und Herr Himmels und der Erde ſey, und der Teufel auch nicht ein Stäublein ſchaffen könne.“ Ganz gewiß nicht, ſo wenig alle diejenigen, die im Dienſte einer gewiſſen Partei ſtehen und als bloſe Werkzeuge gebraucht werden, immer auch ein klares Bewußtſeyn der eigentlichen Tendenz ihrer Partei haben. Aber weiß denn Hr. Baumgarten nicht, daß die Mönchsascese wirklich aus der in jener Zeit überhaupt ſo weit verbreiteten, und in einzelnen Erſcheinungen, wie z. B. dem Gnoſticismus, nur in höherem Grade und auf beſonders characteriſtiſche Weiſe hervorgetretenen Anſicht von dem Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie hervorgegangen iſt? Daß die ſpätern Mönche keine Dualiſten waren, iſt allerdings ſehr wahr, aber ebenſo wahr iſt auch, daß eine Erſcheinung fortbeſtehen kann, wenn auch die Urſache ihrer Exiſtenz aus dem Bewußtſeyn entſchwunden iſt, daß wir aber, je mehr wir auf ihren Urſprung zurückgehen, um ſo mehr auch ein Bewußtſeyn der Gründe, die ſie hervorriefen, vorausſetzen müſſen. Worin ſoll alſo das Unſinnige meines Verfahrens beſtehen? Hr. Baumgarten greift aber bei dieſer Gelegenheit meine Abhandlung über den Römerbrief noch von einer andern Seite an, indem er auf den unbegreiflichen Widerſpruch aufmerkſam macht, in welchem er ſie mit der Schrift über die Paſtoralbriefe befangen findet. Nach jener Abhandlung nämlich, über welche, wie ſich von ſelbſt verſteht, der Stab ebenſo gebrochen wird, wie über meine anderen Schriften, ſollen die irrigen Chriſten zu Rom gewiſſen dualiſtiſch-ascetiſchen Grundſätzen und Lehren zugethan geweſen ſeyn, welche im Keime enthielten, was wir in den Clementinen weiter ausgebildet finden. Nun ſey aber, was ich an den in den Paſtoralbriefen bekämpften Irrlehrern nachgewieſen zu haben glaube, im Weſentlichen gar nichts Anderes, denn weder das Fabelweſen, das man als etwas den Irrlehrern der Paſtoralbriefe Eigenthümliches bezeichnen möchte,

ſey dem Syſtem der Clementinen fremd, noch auch der vermeintliche Gegenſatz gegen das Geſetz. Demnach liege die Irrlehre der römiſchen Chriſten, und derjenigen Menſchen, welche in den Paſtoralbriefen bekämpft werden, auf derſelben Linie. „Nun bedenke man aber die Inconſequenz! Von den Leztern heißt es, daß ſie von der Kirche, als völlig Heterodoxe und Unverbeſſerliche ausgeſchloſſen werden, und die Erſtern ſoll Paulus als Brüder begrüßen, die Richtung der Leztern ſoll dem apoſtoliſchen Zeitalter ſo fern liegen, daß ſie erſt in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entſtanden ſeyn kann, und die Erſtern waren ſchon in Rom, als Paulus ſein Schreiben an die römiſche Gemeinde richtete!“ Dieſer unbegreifliche Widerſpruch löst ſich für jeden, welcher ſolche Erſcheinungen beſſer zu beurtheilen weiß, als Hr. Baumgarten, ganz einfach durch die doppelte Erwägung, daß an ſich ſchon von dem erſten Keim einer gewiſſen Erſcheinung zu der wirklichen Exiſtenz und weiten Verbreitung derſelben, und zwar insbeſondere von gewiſſen im Leben geltenden praktiſchen Anſichten zu theoretiſch ausgebildeten Syſtemen, und zu der höchſten Steigerung eines, anfangs noch nicht mit dem vollen Bewußtſeyn ſeiner Conſequenz aufgefaßten, Gegenſatzes ein ſehr großer Schritt iſt (Hr. Baumgarten freilich meint, was gleichfalls von ſeiner tiefen Einſicht in das Weſen der gnoſtiſchen Syſteme und ihre Geneſis zeugt, es können ſich in einem Kopf über Nacht viele Fabeleien, Genealogien und wer weiß, welche Tollheiten, ausſpinnen! S. 51), und daß aus demjenigen, was als Keim in der römiſchen Gemeinde vorausgeſezt wird, in der Folge zwar ein Syſtem, wie das der pſeudoclementiniſchen Homilien, keineswegs aber ein ſolches, wie das valentinianiſche und marcionitiſche iſt, hervorgehen konnte, wie der Gegenſatz beweist, in welchem das erſtere zu den beiden leztern, ſowohl in Hinſicht der μῦθοι und γενεαλογίαι, als auch der dualiſtiſchen Weltanſicht ſteht.

Hiemit glaube ich der mir etwa obliegenden Pflicht, auf eine Schrift von ſolchem Geiſt und Gehalt, die mich aufs neue in die Tendenz der Partei, aus deren Schooße ſie hervorging,

klar hineinſehen läßt, bei Gelegenheit ſoweit Rückſicht zu nehmen, als nöthig iſt, um an dem Haupttheile derſelben die Beſchränktheit des ganzen Standpunkts, die Ungereimtheit ſo vieler Behauptungen und die völlige Nichtigkeit des Reſultats darzuthun, mehr als genug gethan zu haben*).

---

*) Anderes, worüber mich auszuſprechen, die ſeit meiner Schrift über die Paſtoralbriefe und meiner „abgenöthigten Erklärung" in der evangeliſchen Kirchenzeitung gegen mich gerichteten Artikel mir vielfache Veranlaſſung geben könnten, übergehe ich hier abſichtlich, da es hier nicht zur Sache gehört, wie ich auch den Hrn. Mich. Baumgarten, Dr. Phil., ruhig ſeines Wegs hätte ziehen laſſen, wenn ich nicht aus der obigen Veranlaſſung ſeiner aus dem Partei-Intereſſe entſtandenen Schrift ein gewiſſes wiſſenſchaftliches Intereſſe hätte abgewinnen zu können geglaubt. Mag die evangeliſche Kirchenzeitung ihre rohe Verketzerungsſucht auch ferner gegen mich und meine Schriften fortſetzen, ſo lange es ihr gefällt, ich laſſe dem Herausgeber derſelben gerne dieſes Recht ſeiner Individualität, mag er es in eigener Perſon oder durch ſeine anonymen Mitarbeiter ausüben, und werde nie nach dem Beifall derer lüſtern ſeyn, für welche eine ſolche Auctorität die abſolut beſtimmende iſt. Ueber dieſes evangeliſche Thun und Treiben habe ich mich längſt zur Genüge ausgeſprochen. Eben ſo wenig kümmert mich, wenn ein Journal, wie die Jenaer allgemeine Literaturzeitung, in der lobpreiſenden Recenſion, mit welcher ſie die Baumgarten'ſche Schrift alsbald nach ihrer Erſcheinung dem Publikum verkündigte, die neuere Kritik und Erzeugniſſe derſelben, wie meine Schrift über die Paſtoralbriefe, als einen „Unfug" bezeichnet, und dabei die Hoffnung ausſpricht, ich werde nun doch, gleich dem Verfaſſer der Probabilien über das Evangelium Johannis, meine Anſicht wieder zurücknehmen. Könnten Gegner dieſer Art, die ſich die Sache, zu deren Vertretern ſie ſich aufwerfen, ſo leicht machen, und das Ihrige gethan zu haben glauben, wenn ſie meinen Argumenten bald dieß bald jenes entgegenſetzen, ohne in den Zuſammenhang des Ganzen einzugehen (wie oberflächlich iſt beſonders die Frage über die Zeit der Abfaſſung der Paſtoralbriefe ſowohl von Hrn. Baumgarten S. 194, als auch von Andern behandelt worden!), irgend eine Wirkung auf mich haben, ſo könnten ſie mich in meiner Anſicht nur beſtärken.

Indem ich mich von Hrn. Mich. **Baumgarten**, Dr. Phil., zu Hrn. D. **Rothe** zurückwende, muß ich gleichwohl noch bei demſelben Gegenſtande bleiben, da ich bei dem Leztern nun ſogleich auf die Behauptung ſtoße, daß mir ja doch auch ſo in dem Briefe an die Coloſſer ein ſo früher Gnoſticismus noch immer zurückbleibe. Ich kann dieſer Einwendung ihr Scheinbares nicht abſprechen, glaube aber ſchon in meiner Abhandlung über die Paſtoralbriefe ſie ſo beantwortet zu haben, daß ich hier nichts Weſentliches hinzuzuſetzen weiß. Man irrt ſich ſehr, wenn man über der Aehnlichkeit einiger Züge die bedeutende Verſchiedenheit im Ganzen überſieht. Eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit kann ja auch von den Gegnern meiner Anſicht nicht verkannt werden, und ſelbſt Hrn. **Baumgarten** will es ſcheinen, daß die grübelnde und fabelnde Richtung ſich bei den Irrlehrern der Paſtoralbriefe noch beſtimmter ausgebildet, und die Gefahr der Verführung durch die Irrlehrer bedeutender um ſich gegriffen habe. Er meint dabei freilich, dieſe Differenz thue der Identität durchaus keinen Eintrag; allein es bleibt dieß doch immer von Seiten eines ſolchen Kritikers ein großes Zugeſtändniß. Neben den übrigen Verſchiedenheiten, die im Allgemeinen auf das Verhältniß des in den Ebionitismus übergehenden Eſſäismus zum Gnoſticismus zurückzuführen ſind, bleibt der Hauptunterſchied immer dieß, daß, während die Irrlehrer des Coloſſerbriefs als etwas Locales und Singuläres erſcheinen, die Häretiker der Paſtoralbriefe dagegen ſich als ein an mehreren Orten zugleich auftauchendes, gleich einer Krankheit allgemein um ſich greifendes, Uebel charakteriſiren. Ueberdieß aber muß ich hier wieder an dasjenige erinnern, was ich ſchon früher über die Nothwendigkeit einer kritiſchen Klaſſifizirung der pauliniſchen Briefe unſeres Kanons angedeutet habe. Wenn man auch die ſchon längſt von Andern, neueſtens beſonders in meiner Schrift über die Paſtoralbriefe, erhobenen Zweifel gegen die Aechtheit derſelben noch ſo leicht niederſchlagen zu können meint, und überhaupt von einem Standpunkt aus, auf welchem das Geſchäft der Kritik entweder geradezu als ein Werk

des Unglaubens oder wenigſtens als etwas höchſt Ueberflüſſiges erſcheint, der ganzen Streitfrage ein ſo viel möglich geringes Gewicht zuſchreibt, ſo muß doch jeder Unbefangene wenigſtens ſo viel zugeben, daß, ſo wie die Sache einmal ſteht, die Paſtoralbriefe mit den aus äußern und innern Gründen über jeden Verdacht der Unächtheit erhabenen, die ganze Individualität des Apoſtels auf eine ſo charakteriſtiſche Weiſe in ſich darſtellenden, und zugleich auf die ſchönſte Weiſe unter ſich harmonirenden Hauptbriefen deſſelben, d. h. dem Römerbriefe, den beiden Briefen an die Korinthier und dem an die Galater nicht in Eine Klaſſe geſezt werden können, ſondern von ihnen durch eine mehr oder minder ſcharf gezogene Grenzlinie geſchieden werden müſſen. So wenig nun auch die in die Mitte zwiſchen dieſe beiden Klaſſen fallenden übrigen kleineren Briefe in demſelben Falle, wie die Paſtoralbriefe, ſind, ſo kann man ſich doch auf der andern Seite auch nicht bergen, daß ſie auch den genannten Briefen der erſten Klaſſe nicht geradezu in jeder Beziehung gleichgeſtellt werden können, nicht blos, ſofern ſchon gegen den einen oder andern dieſer Briefe einzelne, noch nicht völlig beſeitigte, Zweifel geäußert worden ſind, ſondern weil überhaupt unter ihnen kein einziger iſt, in Anſehung deſſen nicht erſt noch mehrere Punkte zur Sprache gebracht und ſchärfer und gründlicher, als bisher geſchehen iſt, unterſucht werden müßten, ehe man die Akten der Unterſuchung als ſchon völlig geſchloſſen anſehen kann. So lange aber dieß noch nicht geſchehen iſt, kann man ſich auch nicht auf den einen oder andern dieſer Briefe mit derſelben Entſchiedenheit, wie bei den zuerſt genannten, als eine abſolut feſtſtehende Auctorität, berufen, ſondern muß ſich die Möglichkeit wenigſtens, daß es ſich hiemit auch anders verhalte, vorerſt noch denken. Ich ſpreche hier nur den einfachen Eindruck aus, welchen die nähere Einſicht in die zur Beurtheilung dieſer Sache nöthigen Data in mir zurückgelaſſen hat, und ſo anſtößig ohne Zweifel auch ſchon eine ſolche Aeußerung ſo Vielen ſeyn wird, ſo feſt bin ich doch überzeugt, daß die gegenwärtig noch obſchwebende Frage über die Paſtoralbriefe nur die Einleitung zu weitern

kritiſchen Unterſuchungen dieſer Art iſt, mögen ſie früher oder ſpäter, von mir oder von Andern vorgenommen werden, und das Reſultat, zu welchem ſie führen, ſo oder anders ausfallen.

Sehen wir auf den Anfang unſerer Unterſuchung zurück, ſo ſoll nach der Anſicht des Hrn. D. Rothe das Vorhandenſeyn und Umſichgreifen der Häretiker ſchon in ſo früher Zeit das nächſte und unmittelbarſte Motiv geweſen ſeyn, das die Apoſtel zur Einführung des Episcopats beſtimmte. Je unbegründeter nun die Vorausſetzung erſcheint, deſto mehr fehlt es der auf ſie geſtüzten Behauptung an einem zureichenden Grunde, und es muß daher ſchon in dieſer Hinſicht bezweifelt werden, ob das Bedürfniß der Einrichtung einer feſtgeordneten Verbindung der einzelnen Gemeinden zu einem äußern Kirchenkörper ſchon ſo ſehr zum Bewußtſeyn gekommen war, wie Hr. D. Rothe vorausſezt. Aber auch ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung kann ich der beſtimmten äußern Veranlaſſung, welche nach Hrn. D. Rothe's Anſicht das ſchon lange als nothwendig Betrachtete auch als unaufſchiebbar erkennen ließ, und ſo die Looſung wurde, unmittelbar zur That zu ſchreiten, nicht dieſelbe Wichtigkeit zuſchreiben. Selbſt wenn man vorausſezt, die Chriſten haben in der Zerſtörung des jeruſalemiſchen Tempels nur die durch Gottes Gericht bewirkte Zertrümmerung der altteſtamentlichen Theokratie erblicken können, ſo kann doch keineswegs zugegeben werden, daß ſie ſich auch damals noch in einem ſo nahen äußern Zuſammenhang mit der jüdiſch-theokratiſchen Gemeinſchaft betrachteten, daß für ſie jenes Ereigniß ein auf ſolche Weiſe Epoche machendes geweſen wäre, wie Hr. D. Rothe die Sache darſtellt. Höchſtens könnte ſie eine ſolche Wichtigkeit für die jeruſalemiſchen, durch ihre Anhänglichkeit an das Judenthum von allen andern Chriſten ſich unterſcheidenden Judenchriſten gehabt haben. Allein Hr. D. Rothe ſpricht ja ſelbſt nur von Petrinern und Paulinern (S. 345), und bemerkt ſpäterhin (S. 534) ſogar, daß jene paläſtinenſiſchen Judenchriſten gerade nach dem Falle Jeruſalems und des Tempels wieder völlig mit dem Judenthum zuſammengewachſen ſeyen. Was aber die beiden Parteien der Pe-

triner und Pauliner ſelbſt betrifft, ſo läßt ſich doch gewiß nicht denken, daß die Lezteren ſo ſehr auf jüdiſchem Grund und Boden ſtunden, daß es für ſie erſt eines ſolchen Ereigniſſes bedurfte, um ſich ihrer eigentlichen Stellung zum Judenthum und zur jüdiſchen Gemeinſchaft bewußt zu werden. Auf pauliniſchem Fundament läßt ja aber Hr. D. Rothe weſentlich die neue katholiſche Kirche erbaut werden (S. 532). Es bleiben uns alſo noch die Petriner übrig, der eigentlich helleniſtiſche Beſtandtheil der judenchriſtlichen Gemeinſchaft. Bedenkt man aber, wie ſich nach Apoſtelgeſch. 6. u. 7. ſchon Stephanus über das Verhältniß des alten nationalen Tempel-Cultus zum Chriſtenthum ausgeſprochen haben muß, ſo läßt ſich auch in Anſehung der Helleniſten nicht annehmen, daß der endlich erfolgte Fall der Hauptſtadt und des Tempels eine ſo weſentliche Veränderung ihrer bisherigen Anſicht bewirkt habe. Ueberhaupt alle jene von Hrn. D. Rothe angenommenen Folgen des durch die Zertrümmerung des Heiligthums des alten Bundes nun vollſtändig und für immer von Gottes Hand ſelbſt gemachten Riſſes fanden in der Wirklichkeit nicht ſtatt, ſondern wir finden vielmehr das gerade Gegentheil. Die ſo ſchwierig ſich anlaſſende Einigung der Parteien, in welche die Chriſtenheit aus einander ging, namentlich die der Petriner und Pauliner, war ſo wenig, wie Hr. D. Rothe ſagt (S. 345), unvergleichlich leichter geworden, daß vielmehr die Entwicklung dieſes Gegenſatzes erſt in die Zeit fällt, in welcher er nach Hrn. D. Rothe ſchon wieder verſchwunden ſeyn ſoll, wie, um von Anderem nichts zu ſagen, worauf ich mich gegen Hrn. D. Rothe nicht berufen kann, der bekannte Haß nicht blos der paläſtinenſiſchen Ebioniten, ſondern auch desjenigen Theils der römiſchen Gemeinde, aus deſſen Mitte die pſeudoclementiniſchen Homilien hervorgingen, gegen den Apoſtel Paulus, ſo wie auch alle jene Data beweiſen, die ich in meiner frühern Abhandlung über dieſen Gegenſtand *) zuſammen-

*) Die Chriſtuspartei in der korinthiſchen Gemeinde, der Gegenſatz des petriniſchen und pauliniſchen Chriſtenthums in der älteſten

geſtellt habe, deren Beweiskraft Hr. D. Rothe doch nicht ſchlechthin wird in Abrede ziehen können. Eine weit größere Wichtigkeit, als die Fortdauer des jüdiſchen Tempels, welcher ohnedieß für den größten Theil der auswärts lebenden Helleniſten längſt ſeine alte Bedeutung verloren haben mußte, hatte für die Judenchriſten die Frage über die fortdauernde Gültigkeit des Geſetzes und ſolcher Inſtitutionen, wie namentlich die Beſchneidung war. Ueber ſolche Fragen mußte man vor Allem hinweggekommen ſeyn, wenn unter den verſchiedenen Parteien, in welche ſich die Chriſten jener Zeit theilten, eine innigere Einigung möglich werden ſollte. An ſolchen Momenten die Entwicklung des Verhältniſſes der verſchiedenen chriſtlichen Hauptparteien zu verfolgen, iſt eine weit wichtigere Aufgabe, als die Fixirung von Ereigniſſen, die zwar beim erſten Anblick ſehr in die Augen fallen, aber bei näherer Betrachtung die innere Wichtigkeit, die man ihnen beilegt, deßwegen nicht haben, weil durch ſie doch nur äußerlich hervortrat, was an ſich ſchon lange zuvor vorhanden war. Gerade auf jene Momente aber hat Hr. D. Rothe in ſeiner Unterſuchung keine Rückſicht genommen.

Obgleich nun aber nach den bisherigen Erörterungen die Verhältniſſe, unter welchen Hr. D. Rothe eine chriſtliche Kirche im eigentlichen Sinne ſchon in ſo früher Zeit entſtehen läßt, nicht wirklich ſo ſtattfanden, wie Hr. D. Rothe vorausſezt, ſo weiß derſelbe gleichwohl eine um dieſelbe Zeit vorhandene, förmlich organiſirte Kirche thatſächlich vorzuführen. Er findet ihre Exiſtenz in den Ignatianiſchen Briefen, deren Aechtheit zu läugnen, ihm als etwas völlig Unberechtigtes erſcheint. Dem Beweiſe ihrer Aechtheit hat Hr. D. Rothe eine eigene Beilage gewidmet. Wir würden aber von der hier vorliegenden Frage zu weit abkommen, wenn wir hier ſchon in dieſe Unterſuchung näher eingehen wollten. Sie kann auch hier noch gar wohl auf ſich beruhen, da mit Hrn. D. Rothe noch ganz

Kirche, der Apoſtel Petrus in Rom. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1831. Hft. 4. S. 61 f.

andere Fragen zu verhandeln ſind, ehe die Ignatianiſchen Briefe vollends die lezte Entſcheidung herbeiführen können. Darauf iſt jedoch ſchon hier aufmerkſam zu machen, welche bedeutende Rolle dieſe Briefe in der ganzen Unterſuchung des Hrn. D. Rothe ſpielen, und es iſt gewiß auch dieß ein charakteriſtiſches Zeichen unſerer, für hierarchiſche Ideen neuen Muth faſſenden, Zeit, daß alle jene Zweifel, welche anerkannte Geſchichtsforſcher längſt gegen die Aechtheit dieſer Briefe vorgebracht haben, nun auf einmal wieder völlig ignorirt werden, und dagegen diejenigen, welche dieſe Briefe nicht geradezu für ächt halten, den Vorwurf ſich gefallen laſſen müſſen, daß ſie der apoſtoliſchen Zeit ihre Quellen entziehen *). Schon hier aber dringt ſich gegen die Zuverſicht, mit welcher Hr. D. Rothe dieſe Briefe für unzweifelhaft ächt erklärt, und ſie ſogar der apoſtoliſchen Zeit vindiciren zu müſſen glaubt, das gerechte Bedenken auf, daß er ſich mit ihnen denſelben Anachronismus, wie mit den in dieſelbe Zeit verſezten Häretikern, habe zu Schulden kommen laſſen. Läßt man freilich die Verhältniſſe, die hauptſächlich zur Entſtehung der katholiſchen Kirche zuſammenwirkten, um eine Reihe von Decennien vorrücken, ſo darf man auch mit den Ignatianiſchen Briefen nicht zurückbleiben, die allerdings zu ihrer Zeit in den Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche nicht unbedeutend eingegriffen haben; je enger

*) Dieſen Vorwurf macht mir Hr. D. Rothe (S. 347) mit der gewiß ſehr wahren Bemerkung, daß es nur ein täuſchender Gewinn ſey, wenn man ſich für die frühſte nachapoſtoliſche Zeit dadurch Quellen verſchaffe, daß man ſie der apoſtoliſchen Zeit ſelbſt entziehe, wie ich thue, wobei nur überſehen iſt, daß, um ſogleich von einem blos täuſchenden Gewinn reden zu können, zuvor im Reinen ſeyn müßte, was eben Gegenſtand des Streits iſt, nämlich was in die apoſtoliſche Zeit gehört oder nicht. Ein täuſchender Gewinn iſt es aber in jedem Falle, Briefe in die apoſtoliſche Zeit zu ſetzen, welche ſelbſt, wenn ſie ächt und ſo alt ſind, als ſie ſelbſt ſeyn wollen, nicht vor dem J. 115 geſchrieben ſeyn können, alſo erſt in einer Zeit, in welcher doch gewiß niemand noch die Exiſtenz eines Apoſtels angenommen hat.

aber hier das Eine an dem Andern hängt, deſto klarer erhellt die Unſicherheit und Willkür des ganzen Verfahrens aus den ſchon in Hinſicht der Häretiker gegebenen Nachweiſungen.

Es handelt ſich hier demnach zunächſt noch um dasjenige, was die Ignatianiſchen Briefe nach der Anſicht Hrn. D. Rothe's zu ihrer Vorausſetzung haben. In dem Bilde der chriſtlichen Kirche, das uns in ihnen begegnet, ſieht Hr. D. Rothe nur die Ideen und Plane in ihrem weitern Umfange verwirklicht, zu deren urſprünglichen Verwirklichung, wie er nachweiſen zu können glaubt, ſchon die Apoſtel ſelbſt die erſten Anſtalten getroffen haben. Es fällt ſogleich in die Augen, wie viel an dieſem Punkte hängt, und von welchem Intereſſe es daher iſt, dem Beweiſe, welchen Hr. D. Rothe für ſeinen Hauptſatz zu führen ſucht, daß die in den Ignatianiſchen Briefen ſchon in ihrer vollen Exiſtenz hervortretende chriſtliche Kirche keine andere iſt, als die von den Apoſteln ſelbſt unmittelbar beabſichtigte und eingeführte, ſo genau als möglich zu folgen.

Das erſte der vier Data, welche Hr. D. Rothe für ſeine Behauptung beibringt, daß die nach dem J. 70 noch lebenden Apoſtel die Veranſtaltung zur Organiſation einer chriſtlichen Kirche getroffen haben, iſt eine, wie Hr. D. Rothe ſagt, noch jenſeits des J. 70 zurückführende Sage, welche wiſſen will, daß Paulus zu Rom kurz vor ſeinem Tode, bei ſeinem Zuſammentreffen mit dem Petrus, dieſem ſeine Lehre zur Prüfung vorgelegt, und von ihm eine Erklärung ſeiner Billigung derſelben erhalten habe. Dieſe Sage ſoll die unter den Werken Cyprians befindliche Schrift eines unbekannten Verfaſſers de rebaptismate in folgender Stelle enthalten: Est adulterini hujus, immo internecini baptismatis si qui alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur *Petri* (oder wie die Handſchrift nach Baluze hat: Pauli) *praedicatio*. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre pia Ma-

ria esse compulsum, item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum, et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem, et rerum agendarum dispositionem, postremo in Urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos, et quaedam alia hujuscemodi absurde et turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta. Ich habe die Stelle abſichtlich vollſtändiger angeführt, als Hr. D. Rothe, welcher mehrere zur Charakteriſtik der Schrift dienende Sätze weggelaſſen hat, die um ſo mehr zu der Frage berechtigen, welchen Werth überhaupt eine ſo offenbar unhiſtoriſche Schrift zur Begründung eines hiſtoriſchen Satzes haben könne. Sehen wir aber auch über den apokryphiſchen Inhalt hinweg, und nehmen vorerſt auch an dem Zuſammentreffen des Petrus und Paulus in Rom keinen Anſtoß, wo wird denn auch nur mit Einer Sylbe geſagt, was Hr. D. Rothe als die Hauptſache in dieſer Stelle finden will? Sagen denn die fraglichen Worte etwas anderes, als nur dieß: ungeachtet der wahren Geſchichte zufolge Petrus und Paulus längſt in vielfache Berührung mit einander gekommen ſeyen, laſſe ſie der Verfaſſer dieſer Schrift doch erſt in Rom mit einander bekannt werden? Wo iſt denn hier auch nur die entfernteſte Andeutung davon, daß Paulus ſeine Lehre dem Petrus zur Prüfung vorgelegt, und Petrus ſie gebilligt habe, und zwar für den Zweck der Organiſation der chriſtlichen Kirche? Schon dieß iſt die offenbarſte hiſtoriſche Fiction, und nun nehme man das weitere, jedenfalls problematiſche Vorgeben, daß Petrus in Rom geweſen ſey, und zwar zu gleicher Zeit mit Paulus, und die daran ſich anſchließende Combination, „daß doch einerſeits eine Reiſe des Petrus nach Rom unter den damaligen Umſtänden wirklich nur dann begreiflich erſcheine, wenn ſie durch einen ganz beſtimmten und durch eine ins Große und Ganze gehende Beziehung wichtigen Zweck motivirt wurde, andrerſeits aber die damaligen äußern Verhältniſſe der Chriſtenheit ihre beſonders einflußreichen Führer ſehr natürlich zu einem Zuſammenwirken nach einem beſtimmt verabredeten ge-

meinſamen Plan und Grundſatz auffordern mußten" (S. 355), wo iſt denn hier irgend ein Punkt, auf welchem man mit feſtem Fuß auftreten kann? Daß in einem ſolchen Zuſammenhang die Anweſenheit des Petrus zu Rom und ſein dortiger Märtyrertod auch nach allen Beweiſen des Gegentheils immer noch als eine geſchichtlich feſtſtehende Thatſache betrachtet wird, iſt ganz in der Ordnung, „zumal nachdem Credner ſie ſo glücklich vertheidigt hat, in ſeiner Einleit. in das N. T. I. S. 628—630, vgl. S. 318 f. und beſonders in ſeiner Recenſion der Meyerhoff'ſchen Schrift (Einleit. in die petrin. Schriften) in der Hall. Allg. Lit. Zeit. 1836. Juli, Nr. 124. S. 370—375. Vergl. auch Bleek in den Theol. Stud. und Krit. 1836. H. 4. S. 1061 f." *)

*) Es kann nicht ohne Intereſſe ſeyn, dieſe glückliche Vertheidigung der angeblichen Thatſache etwas näher anzuſehen. Die von Euſebius combinirten Data, von welchen ich, wie Hr. D. Credner meint, hätte ausgehen ſollen, ſind nach der von ihm in der genannten Recenſion S. 378 f. gegebenen Zuſammenſtellung folgende: 1) Simon der Magier iſt nach Juſtin und Irenäus in Rom geweſen, K. G. 2, 13. 14. 2) Petrus iſt in Rom geweſen mit Marcus, denn unter Babylon, wo Petrus ſeinen Brief ſchrieb, 1 Petr. 5, 13., iſt das heidniſche Rom zu verſtehen, Euſ. 2, 15. 3) Marcus, deſſen Abhängigkeit von Petrus auch Papias bezeugt, hat nach Clemens von Alex. bei Lebzeiten des Petrus geſchrieben, Euſ. 6, 14. — 3, 39. — 2, 15. 4) Nach einer kirchlichen Sage iſt Petrus mit Simon, dem Magier, in Rom zuſammengetroffen, Euſ. 2 14. — Es kam nun darauf an, zu ermitteln, in welche Zeit dieſes Zuſammentreffen fällt, und dieß iſt von Euſebius auf folgende Weiſe geſchehen: 5) Nach Juſtin dem Märtyrer iſt Simon, der Magier, unter Claudius nach Rom gekommen, Euſ. 2, 13. 6) Marcus gilt als der Stifter der chriſtlichen Gemeinde in Alexandrien, wohin er ſein geſchriebenes Evangelium mitbrachte. Philo war in Rom von Petrus für das Chriſtenthum gewonnen worden, Euſ. 2, 16. 17. Nun war Philo zweimal in Rom, und ſeine zweite Anweſenheit fällt in das dritte Jahr der Regierung des Claudius, oder das J. 43 n. Chr., wohin ſie Euſebius zugleich mit der Abfaſſung des Evangeliums des Marcus in ſeinem Chro=

So verhält es ſich mit dem erſten der vier Data. Und nun das zweite: Euſebius erzählt (K. G. III, 11.), nach dem

nicon geſezt. Hr. D. Credner gibt zu, daß dieſe Combination und die auf ſie gegründete Berechnung falſch iſt, meint aber doch, daß nicht alle einzelnen Glieder der Combination falſch ſeyen. Richtig an und für ſich können der 1te, 3te, 4te der aufgezählten Säze ſeyn. Was nun die Anweſenheit des Simon in Rom betrifft, um die es ſich zunächſt handelt, ſo gibt Hr. D. Credner gleichfalls zu, daß der aus der Inſchrift bei Juſtin Apol. I, 26. genommene Beweis falſch ſey, es bleibt alſo nur noch die in den pſeudo-clementiniſchen Schriften und den apoſtoliſchen Conſtitutionen 6, 9. enthaltene Angabe. Welchen hiſtoriſchen Werth kann aber eine Angabe haben, welche, wie dieß doch auch bei der älteſten der in dieſe Klaſſe gehörenden Schriften der Fall iſt, den pſeudo-clementiniſchen Homilien, in eine ganze Reihe notoriſch falſcher Angaben verflochten iſt, wer bürgt denn dafür, daß unter ſo vielem Falſchen gerade dieſes Eine wahr iſt? Oder kann Hr. D. Credner im Ernſte glauben, in dem Einzigen, was er noch beizubringen weiß, eine ſolche Bürgſchaft zu geben, nämlich in folgendem Schluß: Die apoſtoliſchen Conſtitutionen berichten 6, 9. von Simon, er habe in Rom durch die Luft fliegen wollen; Leute, die durch die Luft fliegen wollten, gehörten im Alterthum doch zu den Seltenheiten, nun erzählt aber auch Sueton Vita Ner. c. 12. ganz Aehnliches von einem unter Nero verunglückten Verſuch dieſer Art, alſo muß der Magier Simon, alſo auch der Apoſtel Petrus, unter Nero in Rom geweſen ſeyn. Das iſt demnach die hier doch recht eigentlich in die Luft gebaute hiſtoriſche Grundlage, in Beziehung auf welche Hr. D. Credner mich beſchuldigt, daß ich, weil ich nicht denſelben Weg mit ihm betreten habe, gleich anfangs auf einen Irrweg gerathen ſey. Bei dem Zeugniß des römiſchen Clemens urgirt Hr. D. Credner, ohne in meine Gründe näher einzugehen, das Eine: da Clemens gewußt habe, daß Petrus als Märtyrer geſtorben ſey, ſo habe er nothwendig auch wiſſen müſſen, wo, und da er den Ort des Märtyrerthums bei ſeinen Leſern als allgemein bekannt vorausſeze, ſo könne er nur Rom geweſen ſeyn. Allein dieß iſt und bleibt ſelbſt im beſten Falle eine bloße Möglichkeit, die an ſich für die Frage, um die es ſich hier handelt, gar nichts beweist. Da nun

Märtyrertod des Jakobus und der unmittelbar darauf erfolgten Eroberung Jeruſalems haben ſich, einer Sage zufolge, die

---

Hr. D. Credner ſonſt nichts mehr geltend zu machen gewußt hat, als die oben erwähnte Praedicatio Petri oder Pauli, auf die ſich auch Lactantius Instit. div. IV, 21. berufen habe, ſo weiß ich in der That nicht, wie eine ſolche Beweisführung das Lob einer glücklichen Vertheidigung einer geſchichtlichen Thatſache verdienen ſoll. Am wenigſten aber hätte ich mich von Hrn. D. Credner der Beſchuldigung verſehen zu müſſen geglaubt, meine Unterſuchung über die Anweſenheit des Apoſtels Petrus in Rom ſey nur aus einem falſchen proteſtantiſchen Intereſſe gefloſſen, indem er Einl. in das N. T. I. S. 628 den Wunſch nicht unterdrücken kann, „es möchten wenigſtens die Proteſtanten von ſolcher Dialektik in Behandlung der Geſchichte ſich ferne halten. Der ächte Proteſtantismus, durch die Geſchichte ſtark und ewig, werde nie eine Thatſache beſtreiten, die alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit für ſich habe, diente ſie gleich den Gegnern zur mächtigſten Stütze." Wer Andern eine ſolche Lehre zu geben ſich berufen fühlt, ſollte doch vor Allem beſſere hiſtoriſche Beweiſe zu geben im Stande ſeyn, als dieß hier der Fall iſt, damit es nicht ſcheint, die moraliſche Lehre ſoll die Stelle des hiſtoriſchen Beweiſes vertreten. Auch S. 371 der genannten Rec. hat ſich Hr. D. Credner gar zu ſehr an bloße Nebenſachen, die hier keine weitere Rückſicht verdienen, gehalten, und gleichwohl behauptet, ſchon dadurch meiner ganzen Beweisführung die hiſtoriſche Grundlage genommen zu haben, in welcher Beziehung ich nur auf meine frühere Abhandlung verweiſen kann. — Sehr beſonnen hat ſich Hr. D. Bleek a. a. O. über dieſe Frage ausgeſprochen, und wenn auch nicht die Wahrſcheinlichkeit, doch die Möglichkeit einer Erdichtung zugegeben. Wie ſehr wird aber die Möglichkeit zur Wahrſcheinlichkeit, wenn man auch das unläugbare, ſchon in ſo früher Zeit vorhandene Partei-Intereſſe der Petriner und Pauliner in die Wagſchale legt. Zulezt bemerkt Hr. D. Bleek noch: Wenn freilich das τέρμα τῆς δύσεως von Rom oder Italien gemeint wäre, ſo würde man Grund haben, mit mir aus der Stelle einen indirekten Beweis gegen eine Anweſenheit des Petrus in dieſer Gegend zu entnehmen, aber jene Auffaſſung der Worte des zu Rom ſchreibenden Clemens ſey unſtatthaft. Zu allem demjenigen, was ich ſchon früher über

damals noch lebenden Apoſtel und Jünger des Herrn überall-her an einem beſtimmten Orte eingefunden, zugleich mit den Verwandten des Herrn, deren auch noch mehrere am Leben waren, und alle zuſammen ſich darüber berathen, wer der Nachfolge des Jakobus für würdig zu achten ſey, und ein-ſtimmig alle den Symeon, den Sohn des Klopas, deſſen auch die evangeliſchen Schriften erwähnen, für würdig des dorti-gen Biſchofsſtuhles erklärt, da er, wie man ſagt, ein Vetter des Erlöſers war. Nach Hegeſippus ſey nämlich Klopas ein Bruder Joſephs geweſen. Euſebius theilt dieß aus-drücklich als bloße Sage mit (λόγος κατέχει). Hr. D. Ro-the aber glaubt, ſo gut wie gewiß annehmen zu dürfen, daß die Quelle derſelben Hegeſippus war. Man könnte da-gegen einwenden, daß, wenn Euſebius nur für die am Schluſſe über Klopas mitgetheilte Notiz den Hegeſippus als ſeinen Gewährsmann nennt, er das Vorangehende vielmehr aus einer andern Quelle geſchöpft haben müſſe. Demunge-achtet glaube auch ich, daß Euſebius auch diese Erzählung aus Hegeſippus genommen hat, nur mit einer nähern Be-ſtimmung, die hier nicht ohne Wichtigkeit iſt. Wenn Hr. D. Rothe in Betreff der Stelle III, 11. beſonders beachtenswerth findet, daß Euſebius in der Stelle III, 19. gleichfalls mit

---

dieſe Worte, zulezt in meiner Schrift über die Paſtoralbriefe S. 64 f. bemerkt habe, ſeze ich hier nur noch hinzu, daß mir alle Schwierigkeiten, welche die von mir gegebene Erklärung etwa noch haben mag, am einfachſten gehoben zu werden ſcheinen, wenn man δύσις, nicht von dem Ort der δύσις, oder vom Occident, ſondern von dem Act der δύσις, dem occidere ſelbſt verſteht (was ja nur die urſprüngliche Bedeutung von δύσις iſt), jedoch zu-gleich eine Beziehung auf die gewöhnliche Bedeutung Occident annimmt. Die Worte wären daher ſo zu nehmen: als er an das Ziel ſeines Untergehens, an den terminus occidendi im Occident, in Italien und Rom, gekommen war (wie auch Ignatius Ep. ad Rom. c. 2. von einem εὑρεθῆναι εἰς δύσιν und δῦναι ἀπὸ κόσμου in Beziehung auf Rom, den Ort ſeines Märtyrertodes, ſpricht), ſchied er aus der Welt.

der Formel παλαιὸς κατέχει λόγος anhebt, hierauf aber das unter dieſer Kategorie als eine alte Sage Referirte ausdrücklich näher als einen Bericht des Hegeſippus bezeichnet, ſo hat er hier nicht beachtet, was zu beachten iſt. Denn gerade bei der Vergleichung der beiden Stellen dringt ſich um ſo mehr die Frage auf, warum denn Euſebius die Berichte des Hegeſippus auch wieder ſchlechthin als bloße Sagen aufführe, und die Antwort darauf kann nur dieſe ſeyn, weil Hegeſippus ſelbſt ſchon das, was Euſebius aus ihm mittheilt, als eine bloße Sage erzählt hat. Nur unter dieſer Vorausſetzung wird die Citationsweiſe des Euſebius begreiflich, ohne Nennung des Hegeſippus ſchlechthin von einem λόγος zu reden, ſofern es an ſich gleichgültig iſt, ob, was einmal ein λόγος iſt, von Hegeſippus oder einem Andern erzählt iſt, und man kann daher nicht mit Hrn. D. Rothe ſagen, daß das von Euſebius als Sage Angeführte näher der Bericht des Hegeſippus ſey, ſondern das Nähere iſt vielmehr, daß der Bericht des Hegeſippus ſelbſt, wenn er von Euſebius mit dieſer Formel citirt wird, nichts weiter als eine bloße Sage geben will. Schon dadurch verliert der Inhalt der fraglichen Stelle ſehr viel von ſeiner Bedeutung. An die Stelle der Auctorität des Hegeſippus tritt die Auctorität der bloßen Sage, und eine Sage, die ſchon der erſte Gewährsmann, welchen wir für ſie haben, als eine bloße Sage geben will, iſt und bleibt, was auch Hr. D. Rothe dagegen ſagen mag, eine unbeſtimmte und unverbürgte Sage. Aber nun beachte man, mit welcher Willkür Hr. D. Rothe auch hier wieder das, was aus der Stelle bewieſen werden ſoll, erſt in ſie hineinlegt. Die Stelle ſoll zum Beweiſe dafür dienen, daß ſchon die Apoſtel Anſtalten zur Organiſation der Kirche oder zur Einführung des Episcopats getroffen haben. Sagt dieß die Stelle? Sie ſagt nur, an die Stelle des Jakobus ſey Symeon zum Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde gewählt worden. Allein Hr. D. Rothe erlaubt ſich nun ſo zu argumentiren (S. 357): „Wäre dieſe von dem Euſebius berichtete Sage glaubhaft (glaubhaft iſt

ſie ja aber, wie wir ſchon wiſſen, nach Hrn. D. Rothe's Anſicht, als ein hiſtoriſcher Bericht des Hegeſippus), ſo würde es gewiß ſehr nahe liegen (welcher Schluß!), einem ſolchen Convent der Apoſtel und der apoſtoliſchen Männer einen noch weiter gehenden Zweck zuzuſchreiben, neben demjenigen, welchen Euſebius ihm beimißt, keineswegs aber etwa als den ausſchließlichen, oder überhaupt auch nur ausdrücklich als den eigentlichen. Und ſicher wäre, wenn man ſich dieß erlaubt, dann die natürlichſte Annahme die, der eigentliche Zweck der Verſammlung ſey geweſen, in Beziehung auf die nunmehr durch die äußern Umſtände unaufſchiebbares Bedürfniß gewordene Gründung einer Kirche und Einführung einer Kirchenverfaſſung Maßregeln zu berathen und Veranſtaltungen zu treffen. Dieß würde unter der obigen Vorausſetzung deßhalb um ſo wahrſcheinlicher ſeyn, weil dieſer Convent ausdrücklich auch einen Biſchof beſtellt haben ſoll, und zwar gerade denjenigen Mann, den man mit großer Wahrſcheinlichkeit für den erſten eigentlich ſo zu nennenden Biſchof von Jeruſalem hält, — weil er mithin gerade den Schritt gethan haben ſoll, durch den eben, wie wir weiter unten ſehen werden, eine chriſtliche Kirche und Kirchenverfaſſung zu Stande kam. Es wäre dann ganz in der Ordnung geweſen, daß man mit der Einſetzung eines Biſchofs für die jeruſalemiſche Gemeinde begann, denn unſtreitig war es höchſt angemeſſen, daß auch die Stiftung der Kirche, eben ſo wie die der chriſtlichen Gemeinden, von Jeruſalem ausging." Was alſo Euſebius mit klaren Worten als den Zweck jenes apoſtoliſchen Convents angibt, ſoll nicht der ausdrücklich von ihm angegebene eigentliche Zweck geweſen ſeyn. Woher wiſſen wir denn aber überhaupt von einem Zweck jenes Convents, als eben nur aus den Worten des Euſebius? Mit welchem Recht kann daher, was Euſebius wirklich geſagt hat, als bloßer Nebenzweck, und was er nicht geſagt hat, als Hauptzweck angeſehen werden? Euſebius läßt aber nicht einmal Raum für die Vorausſetzung eines andern möglichen Zwecks neben dem von ihm angegebenen, ſondern er ſchließt durch

die beſtimmte Angabe des eigentlichen Zwecks die Vorausſetzung eines andern aus. Der eigentliche Zweck des Convents war nach Euſebius, den Symeon als Verwandten des Herrn (ἀνεψιὸν, ὥς γε φασί, γεγονότα τῦ σωτῆρος) zum Nachfolger des Jakobus (der ja bekanntlich der ἀδελφὸς τῦ κυρίυ war) zu wählen. Dieſer Zweck iſt, wenn man bedenkt, wie ſehr die jeruſalemiſche Gemeinde an jenen Verwandtſchaftsverhältniſſen mit Jeſu hing (weßwegen auch die von Euſebius erzählte Sage die Apoſtel und übrigen Jünger ausdrücklich mit den πρὸς γένυς κατὰ σάρκα τῦ κυρίυ zuſammenkommen läßt), ein ſo vollkommen genügender, daß man ſich gar nicht veranlaßt ſehen kann, nach einem weitern zu fragen. Hr. D. Rothe aber läßt nun denſelben Symeon nicht blos als den erſten Biſchof der jeruſalemiſchen Gemeinde, ſondern zugleich auch als den erſten Biſchof, durch welchen überhaupt der Episcopat in die chriſtliche Kirche eingeführt worden ſey, gewählt werden. Wenn hier wirklich der Anfang mit der Einführung einer ſo ganz am Episcopat hängenden Kirchenverfaſſung gemacht worden wäre, ſo ſollte doch hier wenigſtens auch nur der für die Kirche ſo wichtig gewordene und ſo bezeichnende Name ἐπίσκοπος gebraucht ſeyn. Allein es iſt von keinem ἐπίσκοπος, keinem Episcopat, ſondern nur von der διαδοχὴ Ἰακώβυ, einem θρόνος τῆς αὐτόθι παροικίας die Rede. Alſo gerade der Name, der allein das neu Einzuführende bezeichnet hätte, wird nicht gebraucht, ſondern es ſteht dafür vielmehr ein nur die Fortdauer des ſchon bisher Beſtehenden bezeichnender Ausdruck. Wurde aber Symeon nicht ausdrücklich als Biſchof eingeſezt, ſo kann er auch nicht der erſte Biſchof weder der jeruſalemiſchen Gemeinde, noch der chriſtlichen Kirche überhaupt geweſen ſeyn. Daß Symeon dieß nicht war, ſagt Euſebius nicht etwa nur in der fraglichen Stelle nicht, ſondern es iſt überhaupt die Behauptung, daß man Symeon mit großer Wahrſcheinlichkeit für den erſten eigentlich ſo zu nennenden Biſchof von Jeruſalem halte, eine auffallend falſche, allen Zeugniſſen widerſtreitende. Nicht nur wird Symeon ſowohl von Euſebius (man vgl. III, 22. 32.

IV, 22.), als auch ſonſt (wie z. B. Apoſt. Conſtit. VII, 46.) δεύτερος ἐπίσκοπος genannt, ſondern auch ſchon von Jakobus ausdrücklich geſagt, daß er der erſte Biſchof von Jeruſalem geweſen ſey (ᾧ πρὸς τῶν ἀποςόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριςο θρόνος, Euſ. II, 23.). Die fragliche Stelle beweist demnach für den Zweck, für welchen ſie von Hrn. D. Rothe benüzt wird, ſchlechthin nichts, vielmehr das gerade Gegentheil, ſelbſt wenn man jenen angeblichen apoſtoliſchen Convent als hiſtoriſche Thatſache vorausſezt. Gleichwohl gibt es bei den älteſten Schriftſtellern der chriſtlichen Kirche ein Zeugniß, in welchem ausdrücklich von der Einſezung des Episcopats für die auſſerhalb Jeruſalem vorhandenen chriſtlichen Gemeinden nach der ganzen Wichtigkeit der Sache die Rede iſt, und es muß befremden, daß Hr. D. Rothe hier, wo er ganz darauf ausgeht, dieſer Sache nachzuforſchen und hiezu dienende Data aufzuſuchen, darauf keine Rückſicht genommen hat. In den pſeudoclementiniſchen Homilien (Hom. III, 60. f.) ordinirt Petrus den Zachäus in Cäſarea als erſten Biſchof, und ſpricht ſich dabei über die Bedeutung und Beſtimmung des Episcopats ſehr ausführlich und nachdrücklich aus. Ich überſehe nicht, daß Hr. D. Rothe in einem andern Zuſammenhang (S. 489 f.) auf dieſen Punkt zu reden kommt, muß mir aber gleichwohl ſchon hier die Frage erlauben, aus welchem Grunde, wenn man einmal ſolchen Zeugniſſen, wie die ſo eben beſprochene Sage bei Euſebius oder Hegeſippus iſt, ſo bereitwilligen Glauben ſchenkt, die hiſtoriſchen Angaben der Clementinen nicht denſelben Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit verdienen? Sie lauten doch ganz hiſtoriſch, wollen nicht blos eine unbeſtimmte und unverbürgte Sage, ſondern eine factiſche Geſchichte geben, und es iſt an ſich kein Grund vorhanden, ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen, wohl aber hat man, dieſe vorausgeſezt, den bedeutenden Vortheil, daß man das, was man ſucht, in ſie nicht erſt hineinlegen darf, ſondern es klar und unzweideutig gegeben findet. Was berechtigt alſo, frage ich hier blos vorläufig, ein ſolches ganz zur Sache gehöriges Zeugniß hier, wo der rechte Ort dafür wäre, völlig unbeachtet zu laſſen?

Das dritte Datum, zu welchem Hr. D. Rothe (S. 361) fortgeht, iſt eine in den von Pfaff entdeckten und herausgegebenen Fragmenten des Irenäus enthaltene Stelle, in welcher von δεύτεραι διατάξεις τῶν Ἀποςόλων die Rede iſt. Hr. D. Rothe verbirgt ſich das Schwierige und Unſichere der Entzifferung dieſer Worte nicht, zweifelt aber nicht an der Richtigkeit folgender Erklärung: Irenäus unterſcheide zweierlei Gattungen apoſtoliſcher Verordnungen und Inſtitutionen. Die πρῶται διατάξεις ſeyen die Anordnungen, welche die Apoſtel ſogleich von dem Beginn ihrer eigenthümlichen apoſtoliſchen Thätigkeit an getroffen haben, bei der Gründung chriſtlicher Gemeinden, und der Feſtſtellung einer chriſtlichen Gemeindeverfaſſung, Anordnungen, die wir gröſtentheils aus der Apoſtelgeſchichte und den neuteſtamentlichen Briefen kennen lernen, bei den δεύτεραι διατάξεις könne man dann nur an ſolche Einrichtungen denken, welche von den Apoſteln in einer ſpätern Periode ihrer Wirkſamkeit ausgiengen. Dagegen iſt vorerſt zu erinnern, daß ſchon der kritiſche Zweifel, ob dieſe Pfaff'ſchen Fragmente wirklich einem Werke des Irenäus angehören, durch die Bemerkungen des Hrn. D. Rothe, beſonders in Hinſicht der das Citat aus dem Hebräerbrief betreffenden Frage, nicht als vollkommen erledigt angeſehen werden kann, und ebendeßwegen ſowohl die Erklärung des fraglichen Ausdrucks, als auch das in der Stelle enthaltene Moment um ſo zweifelhafter bleibt. Setzen wir aber auch die von Hrn. D. Rothe angenommene Erklärung voraus, ſo fragt ſich nun erſt, was denn für den Zweck, für welchen die Stelle beigezogen wird, aus ihr folge? Es iſt ja nur von δεύτεραι διατάξεις die Rede, welchen zufolge man wiſſe, daß der Herr ein neues Opfer im neuen Bunde errichtet habe, nach dem Ausſpruch des Propheten Malachias, welche Beziehung haben demnach die δεύτεραι διατάξεις auf die Verfaſſung der Kirche und zwar ſpeciell die Einführung des Episcopats? Allein Hr. D. Rothe ſezt nun voraus, daß man überhaupt an apoſtoliſche Einrichtungen einer ſpätern Zeit zu denken habe, und da nun das πρῶται und das δεύτεραι ſich

hier ausdrücklich gegenüberſtehen, ſo müſſe dieſe ſpätere Periode eine ſich beſtimmt und ſcharf durch ein wirklich Epoche machendes und characteriſtiſches Moment von der frühern abſcheidende ſeyn. Frage man nun, wo dieſe, die apoſtoliſche Zeit in zwei eigenthümlich verſchiedene Perioden abſcheidende, Grenzlinie laufe, ſo gebe es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabſchnitts nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit, die Stiftung der eigentlich ſo zu nennenden Kirche. Sie aber ſchneide auch die anfängliche Geſtalt der chriſtlichen Gemeinſchaft auf das ſchärfſte und plötzlichſte ab, eine characteriſtiſch neue hervorrufend. Woher wiſſen wir denn aber, daß die Stiftung einer eigentlichen Kirche eine innerhalb der apoſtoliſchen Zeit ſo Epoche machende Begebenheit iſt? Iſt dieß nicht eben der Satz, welcher hier erſt bewieſen werden ſoll? Daß die Apoſtel ſchon ſelbſt die erſten Anſtalten zur förmlichen Organiſation der chriſtlichen Kirche getroffen haben, iſt ja der Hauptſatz, welchen Hr. D. Rothe neben den andern Data auch durch die δεύτεραι διατάξεις beweiſen will, wie kann demnach geradezu angenommen werden, daß dieſe δεύτεραι διατάξεις keine andern Anordnungen geweſen ſeyn können, als ſolche, die ſich auf die förmliche Stiftung der Kirche bezogen, zumal da in der Stelle ſelbſt etwas genannt iſt, was ſich gerade darauf nicht bezieht? Eine in der That völlig unlogiſche Argumentationsweiſe! Endlich kann ſogar nicht einmal dieß zugegeben werden, daß unter den δεύτεραι διατάξεις Einrichtungen einer ſpätern Epoche zu verſtehen ſind. In dieſem Fall würden ſie nicht δεύτεραι, ſondern ὕςεραι heißen. Die δεύτεραι διατάξεις können nur Einrichtungen oder Anordnungen zweiter Ordnung ſeyn, in eine zweite Claſſe gehörende (in demſelben Sinne, wie man z. B. von protocanoniſchen und deuterocanoniſchen Schriften ſpricht). Ich will mich in eine weitere Erörterung einer Stelle, welche mir die Wichtigkeit, die ihr Hr. D. Rothe beilegt, keineswegs zu haben ſcheint, nicht einlaſſen; ſoll ich aber eine Vermuthung äußern, ſo möchte ich bei den δεύτεραι διατάξεις an die Bedeutung erinnern, in welcher das Wort δευτέρωσις von der jüdiſchen Tradition ge=

braucht wird (man vergl. z. B. die apoſt. Conſtit. I, 6. und Cotelier zu dieſer Stelle), und dieſem zufolge unter den *δεύτεραι τῶν Ἀποστόλων διατάξεις* die apoſtoliſche Tradition im Unterſchied von den apoſtoliſchen Schriften verſtehen, wozu auch das damit verbundene *παρακολουθεῖν* (*οἱ ταῖς δευτ. τῶν Ἀπ. διατ. παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν Κύριον* u. ſ. w.) ganz paßt.

Endlich iſt uns noch das vierte Datum übrig, das Hr. D. Rothe in folgender Stelle des römiſchen Clemens Ep. I. ad Cor. c. 44. findet: *Καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (d. h. Presbyteren und Diakonen), *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Mit der kleinlichtſten Genauigkeit preßt Hr. D. Rothe in einer höchſt weitſchweifigen, von S. 374—392. fortlaufenden, Erörterung jedes Wort dieſer Stelle, um den leztern Sätzen den Sinn zu geben: „Und nachmals haben ſie (die Apoſtel) eine teſtamentariſche Verfügung getroffen, auf daß, wenn ſie (die Apoſtel) geſtorben wären, andere bewährte Männer in ihrem Amte ſuccediren ſollten.“ Es iſt nemlich hier darauf abgeſehen, die *λειτουργία* der Nachfolger der Apoſtel als ein mit dem Apoſtolat völlig identiſches Amt, d. h. als den Epiſcopat, nachzuweiſen. Für dieſen Zweck argumentirt nun Hr. D. Rothe (denn auch hier muß die Beweisſtelle erſt mit Hülfe einer künſtlichen Argumentation ihre Beweiskraft erhalten) im Weſentlichen ſo: Clemens will zeigen, wie die Apoſtel Vorkehrungen gegen Zwiſtigkeiten *ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς* zu treffen geſucht haben. Um dieſem Uebel vorzubeugen, haben die Apoſtel ſelbſt die Gemeinde-Vorſteher ernannt. Für die Zukunft aber habe das Uebel gewiß nur dann reprimirt werden können, wenn es auch nach dem Tode der Apoſtel nicht an Männern fehlte, die mit derſelben Plenipotenz, wie die Apoſtel, Gemeinde-Vorſteher beſtellten. Solche Veranſtaltungen müſſen demnach

die Apoſtel noch getroffen haben, vermöge welcher nach ihrem Tode ihr eigenthümlicher Beruf und ihre eigenthümliche Vollmacht auf andere geeignete Männer als ihre Nachfolger übergienge. Um dieſen Sinn in der Stelle zu finden, wird unter anderem bemerkt, es ſey nicht zu überſehen, daß es nicht heiße: *τὰς λειτ. αὐτῶν*, ſondern *τὴν λειτ. αὐτῶν*, was vererbt werden ſoll, werde alſo als Ein Amt angegeben, nicht als eine Mehrheit von Aemtern — die ſolidariſche Einheit des Apoſtolats. Ferner wird geſagt, die das Amt der Apoſtel überkommenden *ἄνδρες δεδοκιμασμένοι* werden im weitern Verfolg der Stelle näher als *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* characteriſirt, die *ἐλλόγιμοι* aber ſeyen, wie c. 57., wo *ἐν τῷ ποιμνίῳ* dabei ſtehe, die in die Heerde Chriſti Eingerechneten, ſo im Zuſammenhang unſerer Stelle die für die Verwaltung des apoſtoliſchen Amts, d. h. für das Regiment der Kirche rechtmäßig verordneten Perſonen, wie dieß ganz evident werde durch den Beiſatz *ἕτεροι*, der ausdrücklich auch die Apoſtel in die Kategorie der *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* ſtelle. In dem Sinne, in welchem die Apoſtel es waren, ſeyen mithin auch die Spätern, die ihr Amt überkamen, die Biſchöfe, *ἐλλόγιμοι*, d. h. rechtmäßig zur Handhabung derſelben Leitung der chriſtlichen Gemeinſchaft verordnet. Was endlich noch den eigenſten Ausdruck der Stelle betrifft, *μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασι*, ſo glaubt Hr. D. Rothe das ſo räthſelhafte Wort *ἐπινομὴ*, einer Andeutung bei Heſychius zufolge, welcher *ἐπίνομος* durch *κληρονόμος* erklärt, in der Bedeutung Teſtament, teſtamentariſche Verfügung, nehmen zu müſſen, wodurch ſomit das geſuchte Reſultat der Stelle in der Inſtitution des Episcopats, als der ſpätern teſtamentariſchen Anordnung der Apoſtel, zu ſeiner Vollendung kommt. Wie augenblicklich iſt es aber auch wieder um das kaum gewonnene ſchöne Reſultat geſchehen, ſobald man nur bei der gewöhnlichen Interpretation der oben angeführten Worte bleibt, und dieſer zufolge als Subject in *κοιμηθῶσιν* und *αὐτῶν* nicht die Apoſtel, ſondern die *προειρημένυς*, d. h. die Presbyteren und Diakonen annimmt. Dann wird ja nichts weiter geſa t, als daß die

Apoſtel dafür geſorgt haben, daß es immer Vorſteher der chriſtlichen Kirche, und zwar Presbyteren und Diaconen, gebe, und von allen jenen hohen Begriffen eines mit dem Apoſtolat identiſchen Episcopats, welche Hr. D. Rothe hineinträgt, bleibt keine Spur zurück. Deßwegen bietet er aber auch ſeinen ganzen Scharfſinn auf, um dieſe recipirte Interpretation als eine reine Unmöglichkeit darzuſtellen. Grammatiſch ſeyen zwar beide Interpretationen zuläßig, aber dieſe Alternative verſchwinde, ſobald man den fraglichen Satz in ſeinem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden ſowohl, als mit dem Nachfolgenden ins Auge faſſe. Unmittelbar nach demſelben ſey von einer doppelten Gattung von Gemeindebeamten die Rede, theils von ſolchen, die von den Apoſteln ſelbſt, theils von ſolchen, welche nachmals, nach der Zeit der Apoſtel, von andern ἄνδρες ἐλλόγιμοι ins Amt eingeſezt worden ſeyen. Da nun dieſer Satz an den vorhergehenden durch οὖν angeſchloſſen ſey, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß in dieſem eine ſolche doppelte Weiſe der Beſtellung der Gemeindebeamten, ein Mal durch die Apoſtel ſelbſt, das andere Mal durch andere, aber dazu wohlberechtigte Perſonen erwähnt ſey. Das ſey aber nur bei der von Hrn. D. Rothe gegebenen Erklärung der Fall. Denn nur bei ihr ſey davon die Rede, wie zuerſt die Apoſtel ſelbſt Gemeindebeamten angeſtellt, und wie ſie nachmals Veranſtaltungen getroffen, um nach ihrem Tode ihre eigenthümliche Amtsvollmacht, alſo hier namentlich in Betreff der Beſetzung der Gemeindeämter, in gültiger Weiſe auf andere bewährte Männer übergehen zu laſſen. Bei der gewöhnlichen Erklärung aber leſen wir zwar davon, wie die Gemeindebeamten zuerſt von den Apoſteln ſelbſt ſeyen eingeſezt worden, allein von Perſonen, die nach dem Tode der Apoſtel zur Ernennung ſolcher Beamten berechtigt geweſen ſeyen, hören wir kein Wort, ſondern nur daß die Apoſtel eine Verordnung gegeben, daß nach dem Tode der von ihnen perſönlich angeſtellten andere bewährte Männer das Amt derſelben überkommen ſollten. Welche vergebliche Mühe hat ſich Hr. D. Rothe auch hier gemacht, und wie einfach und

natürlich legt ſich der Sinn der fraglichen Worte dar, ſobald man nur nicht den Vorſatz zu ihnen mitbringt, eine vorausbeſtimmte Idee um jeden Preis in ihnen zu finden! Man kann Hrn. D. Rothe gar wohl zugeben, daß das Subject in dem obigen κοιμηθῶσιν die Apoſtel ſind, folgt aber daraus, was keineswegs nothwendig iſt, wie Hr. D. Rothe bei ſeiner ſo umſtändlichen Erwägung aller möglichen Fälle gleichwohl überſehen hat, daß auch die Worte τὴν λειτουργίαν αὐτῶν auf ſie als Subject gehen? Unſtreitig will Clemens ſagen: Um Zwiſt über die Vorſteherſchaft, oder überhaupt einen Zuſtand der Unordnung und Anarchie, die vorauszuſehende nothwendige Folge des Mangels eines beſtimmten Regiments, zu verhüten, haben die Apoſtel Presbyteren und Diakonen aufgeſtellt, weil aber dadurch nur für die Zeit einer Generation geſorgt war, d. h. nur ſolange entweder die von den Apoſteln eingeſezten Vorſteher lebten, oder die Apoſtel ſelbſt, ſofern ſie, ſolange ſie lebten, die zuerſt aufgeſtellten immer wieder durch neugewählte erſetzen konnten (es erhellt von ſelbſt, daß es bei dieſer Auffaſſung im Grunde völlig indifferent wird, ob man zu κοιμηθῶσιν als Subject ἀπόςολοι oder προειρημένοι annimmt), gaben ſie in der Folge zur Ergänzung der zuerſt von ihnen getroffenen Maasregel (um alſo nicht blos für die Gegenwart, ſondern auch für die Zukunft durch etwas fortdauerndes zu ſorgen, dieſer einfache Begriff der Fortdauer liegt in dem von Hr. D. Rothe gleichfalls hin und her gedrehten Perfect δεδώκασι), die noch hinzukommende geſetzliche Beſtimmung *), daß andere bewährte Männer als Nachfolger

---

*) Hieraus ergiebt ſich auch die grammatiſche Erklärung des von Hrn. D. Rothe für ſo verzweifelt erklärten Wortes διανομὴ ganz einfach von ſelbſt. Es iſt ſeiner Bedeutung nach ſoviel als das bekannte Wort ἐπινομὶς, was zu den Geſetzen noch hinzugegeben wird, nur iſt es hier nach der Analogie anderer gleichfalls von der Form des Perfectum abzuleitender Subſtantive ähnlicher Bedeutung (wie z. B. διαταγὴ, διδαχὴ, ἐντολὴ, ἐπισκοπὴ u. ſ. w.) mit der Endung —η gebildet. An teſtamentariſche

(dieß liegt in διαδέξωνται), und zwar nach dem Zuſammenhang offenbar als Nachfolger der von den Apoſteln zuerſt Aufgeſtellten, ihr Amt, eben das Amt der zuerſt Aufgeſtellten, übernehmen. Was kann klarer und einfacher ſeyn, als dieſer Sinn der Worte, und wo liegt denn, wenn ſie ſo genommen werden, in ihnen auch nur eine Andeutung von einer von den Apoſteln beabſichtigten Plenipotenz des Apoſtolats im Episcopat? Oder ſollen wir nicht blos eine Andeutung, ſondern den unmittelbarſten Beweis dafür, daß doch nur das Leztere der eigentliche Sinn der Worte iſt, darin ſehen, daß es τὴν λειτουργίαν αὐτῶν heißt, und nicht τὰς λειτουργίας αὐτῶν, denn „Ein Amt iſt es nun allerdings, wenn der Beruf, den einzelnen Gemeinden Presbyteren und Diaconen zu beſtellen, damit gemeint iſt, dagegen iſt es handgreiflich eine Mehrheit von Aemtern, wenn darunter die Aemter der (von den Apoſteln eingeſezten) vielen Presbyteren und Diaconen (ſchon eine Zweiheit auch im Allgemeinen!) in den vielen einzelnen Gemeinden verſtanden werden" (S. 387)? Dieſes Handgreifliche widerlegt ſich doch gar zu leicht. Gerade weil der Hauptgedanke der ganzen Stelle die Idee des Einen Kirchenregiments iſt, faßt Clemens das doppelte Amt der Presbyteren und Diaconen und die Aemter der ſämmtlichen einzelnen Presbyteren und Diaconen in dem Einen Begriff der λειτουργία zuſammen, wie er ja auch unmittelbar vorher in Beziehung auf dieſelbe Sache von der ἐπισκοπή ſpricht. Doch Hr. D. Rothe kommt noch mit der Hauptinſtanz: „War dieß (daß es immer bewährte Männer zur Führung des Kirchenregiments gebe) der ganze Inhalt der apoſtoliſchen Verordnung, was half ſie dann? Denn daß die Nachfolger der erſten Presbyteren und Diaconen wieder bewährte Männer ſeyn ſollten, das verſtand ſich freilich von ſelbſt. Aber wer ſollte denn nun dieſe bewährten Männer auswählen? Darauf eben kam alles an. Sollte etwa die Gemeinde ſelbſt ſie

---

Dispoſitionen und alles andere, was Hr. D. Rothe in dem Worte finden will, iſt daher auch nicht entfernt zu denken.

wählen? Nun dann war der ἔρις eben Thür und Thor geöffnet. Dieſer konnte ſchlechterdings nur dann vorgebeugt werden, wenn es auch nach dem Tode der Apoſtel Perſonen gab, die mit derſelben Vollmacht, vermöge welcher die Apoſtel die erſten Gemeindebeamten einſezten, den Gemeinden mit einer unablehnbaren Auctorität Vorſteher beſtellen konnten“ (S. 383). Das heißt mit andern Worten: es fehlt in dem Satze: καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασι noch die nähere Beſtimmung, wem die Apoſtel dieſe ἐπινομὴ gegeben, oder zur Ausführung übergeben haben? Wem anders könnten ſie ſie aber gegeben haben, als eben den πρεσβύτεροι und διάκονοι, die mit der Führung des Kirchenregiments beauftragt waren? Dieſe alſo ſollten nicht blos ſelbſt das Kirchenregiment führen, ſondern auch dafür ſorgen, daß ſie immer andere bewährte Männer zu ihren Nachfolgern haben. Dieß war ſelbſt ein Theil des Kirchenregiments der jedesmaligen Presbyteren und Diaconen. Wie wenn aber der Schriftſteller ſelbſt jeden hierüber etwa noch ſtattfindenden Zweifel hätte heben wollen, fährt er ja unmittelbar ſo fort: τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων (τῶν Ἀποστόλων) ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ — τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας. Wer können dieſe von der ἐκκλησία unterſchiedenen ἄνδρες ἐλλόγιμοι ſeyn, als die Beamten der Gemeinde, die Presbyteren und Diaconen, welche demnach auch darin an die Stelle der Apoſtel treten ſollten, daß ſie andere Gemeindebeamten aufſtellten? Was bleibt demnach, wenn die Stelle auch nach unſerer Erklärung über das von Hrn. D. Rothe Vermißte die gewünſchte Auskunft giebt, noch der Unterſchied zwiſchen ſeiner und unſerer Anſicht? Nur dieß, daß ſie von einem Episcopat in dem Sinne, in welchem es Hr. D. Rothe hier von den Apoſteln ſelbſt eingeſezt finden will, auch nicht Ein Wort enthält, alſo gerade dasjenige, wofür es Hr. D. Rothe als viertes Hauptdatum anführt, nicht beweiſt. Sie gibt aber nicht nur den von Hrn. D. Rothe geſuchten Be-

weiſs nicht, ſondern das Merkwürdigſte an der Sache iſt, daß ſie das gerade Gegentheil beweiſt. Was Hr. D. Rothe beweiſen will, iſt ja der Satz: die Apoſtel haben den Episkopat in dem beſtimmten Sinn, in welchem er in der Folge das über dem Diaconat und Presbyteriat ſtehende höchſte kirchliche Amt war, eingeſezt, und zwar mit einer ächt apoſtoliſchen Plenipotenz, einer für die Gemeinden unablehnbaren Auctorität. Allein es iſt in der Stelle des Clemens auf keine Weiſe von einem ἐπίσκοπος, ſondern nur von Presbyteren und Diaconen, und keiner andern ἐπισκοπὴ, als einer mit dem Amte der Presbyteren und Diaconen identiſchen, die Rede, und ſo wenig ſoll nach dem Sinne der Stelle der von den πρεσβύτεροι ſich abſondernde und über ſie ſich ſtellende ἐπίσκοπος eingeführt werden, daß ſie vielmehr gerade das in die Hände der πρεσβύτεροι und διάκονοι gelegte Amt die Apoſtel als bleibende Inſtitution ſanctioniren läßt. Von einer apoſtoliſchen, auf den ἐπίσκοπος übergetragenen, Plenipotenz aber und einer für die Gemeinden unablehnbaren Auctorität iſt ſo wenig die Rede, daß im Gegentheil ſogar ausdrücklich die Mitwirkung der geſammten Gemeinde als weſentliches Erforderniß bei der Aufſtellung der Gemeindebeamten hervorgehoben wird (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). Ja, Hr. D. Rothe führt ja eben dieſe, wie er ſagt, mit den neuteſtamentlichen Daten ganz übereinſtimmende Stelle wegen der zuvor bemerkten Worte zum Beweis dafür an, daß die Apoſtel niemals in ihrem eigenen Namen gehandelt, und das Recht der Gemeinden auf die Mitwirkung bei allen, ſie betreffenden, Angelegenheiten auf das Beſtimmteſte anerkannt haben (S. 151). Und hier ſoll nun dieſelbe Stelle das Gegentheil beweiſen, daß die Apoſtel einen ἐπίσκοπος mit einer, die Mitwirkung der Gemeinden völlig ausſchließenden, Amtsvollmacht eingeſezt haben. Dieſe ans Unglaubliche grenzende Inconſequenz ſcheint Hrn. D. Rothe doch noch ſelbſt beigegangen zu ſeyn, und ihn beſtimmt zu haben, um den Eindruck ſeiner ſchönen Beweisführung ſich und Andern durch eine ſolche Nebenſache ſo wenig als möglich ſtören zu laſſen, wenigſtens in einer Anmerkung

(S. 383) ſich, auffallend genug, auf folgende Weiſe hierüber auszuſprechen: „Es ſteht freilich in offenem Widerſpruch mit dem oben S. 148—153 Geſagten, wenn wir hier immer betonen, daß die erſten chriſtlichen Gemeindebeamten von den Apoſteln ſelbſt, und das vermöge ihrer eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit, beſtellt worden ſeyen. Allein dieſer Widerſpruch trifft nicht uns, ſondern den Clemens, denn nicht in unſerm, ſondern in ſeinem Sinne raiſonniren wir hier. Dem Clemens aber iſt bei dieſer Gelegenheit begegnet, was den alten Kirchenlehrern faſt immer widerfahren iſt, er hat die Anſicht und die Ordnung ſeiner Zeit auch auf die, in beiden Beziehungen ganz abweichende frühere apoſtoliſche Zeit übergetragen. Gleichwohl ſcheint ihn ein Gefühl dieſes Anachronismus angewandelt zu haben, denn mit dem Zuſatz *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης* lenkt er ein wenig ein." Clemens hat alſo, dieß iſt das Hauptmoment, die Anſicht und Ordnung ſeiner Zeit in die frühere übergetragen. Was iſt denn aber die Anſicht und Ordnung der Zeit des Clemens? Nichts anderes als eben der Episcopat mit der eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit, mit welcher er von den Apoſteln noch vor ihrem Tode eingeſezt worden ſeyn ſoll. Und woher wiſſen wir, daß ein ſolcher Episcopat eingeſezt worden iſt? Eben dieß iſt es, was hier als das Epoche Machende der lezten Zeit der Apoſtel bewieſen werden ſoll. Wenn nun aber zugleich zugegeben werden muß, von etwas Epoche Machendem dieſer Art werde eigentlich bei Clemens nichts geſagt, er kenne keinen ſolchen Unterſchied der Zeiten, rede von der einen Zeit wie von der andern, ſo liegt ja darin das offene Geſtändniß, daß die Stelle nicht beweist, wofür ſie als Beweisſtelle gebraucht werden ſoll. Es kann aber nicht einmal der Wahrheit gemäß geſagt werden, Clemens habe die Anſicht und die Ordnung ſeiner Zeit auf die ganz abweichende frühere apoſtoliſche Zeit übergetragen. Denn in dieſem Falle müßte ja Clemens die Apoſtel den Episcopat nicht erſt am Ende ihrer Wirkſamkeit, ſondern gleich anfangs, ſchon damals, als ſie die erſten Gemeindebeamten einſezten, einſetzen laſſen.

Allein Hr. D. Rothe hat ja nicht nur früher, ſo lange er noch nicht das Intereſſe hatte, den Episcopat in ſeinem Sinne als eine apoſtoliſche Inſtitution nachzuweiſen, ganz unbefangen die fraglichen Worte συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας, in welchen nun Clemens von ſeinem Anachronismus wieder einlenken ſoll, als Beweis dafür angeführt, daß damals der Episcopat im ſpätern Sinn noch nicht vorhanden war, ſondern er nimmt auch noch bei der Erklärung der oben angeführten Hauptſtelle c. 44. an, daß die Worte: ἀπόςολοι — κατέςησαν τὺς προειρημένυς, von der Aufſtellung der mit den πρεσβύτεροι noch identiſchen ἐπίσκοποι und der διάκονοι zu verſtehen ſind. Iſt alſo hier ein angeblicher Anachronismus, oder eine Uebertragung aus der einen Zeit in die andere, ſo beſteht ſie vielmehr darin, daß Clemens auch noch von der ſpätern Zeit eben ſo redet, wie von der frühern, wie dieß auch der Augenſchein lehrt, aber nicht in Folge eines Anachronismus redet er ſo, ſondern aus dem einfachen Grunde, weil auch ſpäter noch dieſelbe Verfaſſung der Kirche war, wie früher, und von allem demjenigen, was Hr. D. Rothe über ſeinen Episcopat bei Clemens finden will, auch nicht das Geringſte enthalten iſt. So möge er denn, nachdem er die Worte des Clemens lange genug einer ſo willkürlichen Operation unterworfen hat, am Ende nicht auch noch die Ungerechtigkeit begehen, den handgreiflichen Widerſpruch, in welchen er ſich mit ſich ſelbſt verwickelt hat, dem guten Kirchenvater aufzubürden. Behalte er ihn ganz für ſich, denn nur ihn trifft er, nicht den Clemens; nur in ſeinem eigenen Sinne, nicht in dem des Clemens, hat er hier alſo raiſonnirt, und nur ihm, nicht dem alten Kirchenlehrer, auf welchen er hier ſeine Schuld abzuladen gar zu geneigt iſt, iſt hier begegnet, was freilich einem denkenden Schriftſteller nicht ſo leicht begegnen ſollte.

Das ſind alſo die vier Quaderſteine, auf welchen Hr. D. Rothe den von ihm entworfenen Plan der Conſtruction der chriſtlichen Kirche zur Ausführung bringt. Mit Zuverſicht darf man behaupten, müßten wir uns mit ſolchen Materialien die

Entſtehung der chriſtlichen Kirche conſtruiren, ſo müßte ſie uns ein ewiges Räthſel bleiben. Der Kern der ganzen Argumentation des Hrn. D. Rothe iſt ſchon durch die bisher gegen ihn geführten Beweiſe völlig zerſprengt, und es lohnt ſich eigentlich kaum noch der Mühe, den Trümmern, in welche von dieſem Mittelpunkt aus das Ganze aus einander fährt, noch weiter nachzugehen. Allein die Kühnheit des Hrn. D. Rothe, und die Zuverſicht, mit welcher er alles Mögliche thatſächlich beweiſen zu können ſich zutraut, iſt zu originell, und kommt zugleich den hierarchiſchen Intereſſen, die von verſchiedenen Seiten her unſere Zeit bewegen, zu günſtig entgegen, als daß ein ſo charakteriſtiſches Werk nicht eine weitere ernſte Prüfung verdiente, ſo viele Geduld auch dazu nöthig iſt, über einem ſo unerfreulichen Geſchäft nicht zu ermüden.

Kaum iſt es Hrn. Rothe nach ſeiner Weiſe gelungen, den Episcopat in dem ſpätern katholiſchen Sinne als eine unmittelbare Inſtitution der Apoſtel nachgewieſen zu haben, ſo ſehen wir ihn im beſten Vertrauen auf ſeine gute Sache raſchen Schrittes ſchon auf das weitere Ziel losgehen, den Episcopat in der ganzen hohen Bedeutung, in welcher er in den Ignatianiſchen Briefen auftritt, als das von den Apoſteln mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn beabſichtigte und eingeleitete Werk darzuſtellen. Die Ignatianiſchen Briefe, deren glänzende Geſtalt, wie man wohl ſieht, Hr. D. Rothe ſchon von Anfang an im Auge hat, ſind nun die breite Baſis, auf welcher die Conſtruction des Hrn. D. Rothe kühn und raſch fortſchreitet, und wenn der Episcopat an ſich ſchon das unmittelbare Werk der Apoſtel iſt, ſo müſſen nun auch die Ignatianiſchen Briefe, deren Episcopat ja nur die concretere Realiſirung der ſchon von den Apoſteln ſelbſt ins Leben gerufenen Idee iſt, der apoſtoliſchen Zeit ſo nahe als möglich gerückt werden. Es iſt daher die beſtimmteſte Behauptung des Hrn. D. Rothe, daß dieſe Briefe ſchon in die nächſte Zeit nach dem Hingang der Apoſtel zu ſetzen ſind, und es iſt nach ſeiner Anſicht nur Muthwille, durch die völlig unberechtigte Läugnung ihrer Aechtheit ſich die geſchichtlichen Data,

aus welchen die Entſtehung der chriſtlichen Kirche zu conſtruiren iſt, verkümmern zu wollen.

Man könnte dem Hrn. D. Rothe die Aechtheit der Ignatianiſchen Briefe, d. h. ihre Entſtehung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zugeben, ohne daß hieraus folgen würde, die Apoſtel haben an der Einführung des Episcopats, zumal des Ignatianiſchen, den nahen und unmittelbaren Antheil gehabt, welchen er ihnen zuſchreibt. Indeß iſt allerdings, je näher dieſe Briefe an das apoſtoliſche Zeitalter hinaufgerückt werden, auch die Vorausſetzung um ſo wahrſcheinlicher, daß die in ihnen enthaltene Verfaſſung der Kirche einen der apoſtoliſchen Zeit entſprechenden Charakter an ſich tragen werde. Daher haben alle, welche die hierarchiſche Tendenz, die dieſen Briefen in alter und neuer Zeit ſo viele Freunde erworben hat, weder für chriſtlich noch für apoſtoliſch halten können, ein ſehr natürliches Intereſſe, über die Frage wegen ihres Urſprungs nicht ſo leicht hinwegzugehen, und wenn nun aufs neue die Prätenſion gemacht wird, ſie geradezu als ein ächtes Erzeugniß der zunächſt an das apoſtoliſche Zeitalter grenzenden Periode zu nehmen, die alten Gründe gegen ihre Unächtheit in Erinnerung zu bringen und ſo viel möglich mit neuen zu verſtärken. Gleichwohl iſt es hier nicht einmal nöthig, in dieſe Unterſuchung in ihrem ganzen Umfange einzugehen; der Beweis ihres ſpätern Urſprungs läßt ſich auf einem eben ſo einfachen als zur Sache gehörenden Wege führen. Wären ſie eine ächte Schrift des Ignatius, welcher der erſte Biſchof von Antiochien geweſen ſeyn ſoll, ſo müßten ſie mit geringer Differenz in dieſelbe Zeit mit dem erſten Briefe des römiſchen Clemens an die korinthiſche Gemeinde fallen, und unter dieſer Vorausſetzung iſt gewiß nichts mit größerer Wahrſcheinlichkeit zu erwarten, als daß wir in dieſen beiden einander zur Seite ſtehenden Denkmälern jener Zeit, zurückgelaſſen von apoſtoliſchen Männern, in deren Hände die Apoſtel auf gleiche Weiſe ihr leztes Vermächtniß an die chriſtliche Kirche niedergelegt haben müßten, auch daſſelbe Bild der kirchlichen Verfaſſung finden. Iſt aber dieſes Bild ein we-

ſentlich verſchiedenes, und zwar in der Weiſe, daß die Ignatianiſchen Briefe Züge einer Verfaſſung enthalten, welche wir zwar in der Folge in der Kirche finden, von welcher ſich uns aber noch nichts in dem Briefe des römiſchen Clemens zeigt, ſo iſt hieraus der ſichere Schluß zu ziehen, daß jene angeblichen Briefe des Ignatius ſpätern Urſprungs ſind. Daß dieſe Anſicht ganz der Natur der Sache gemäß iſt, wird wohl niemand beſtreiten können; es fragt ſich daher nur, ob ſich ſolche Merkmale einer weſentlichen Verſchiedenheit der kirchlichen Verfaſſung, wie ſie in den genannten Schriften vor uns liegt, aufweiſen laſſen. Was nun zuerſt die vorgeblichen Briefe des Ignatius betrifft, ſo iſt allgemein anerkannt, und von Hrn. D. Rothe ſelbſt auf's Klarſte in's Licht geſetzt, daß der Episcopat in dem Sinne, in welchem er ſeitdem das Lebensprincip der katholiſchen Kirche geworden iſt, als das Organ der kirchlichen Einheit, die Grundidee iſt, um welche ſich alle dieſe Briefe bewegen, und daß alle andern Zwecke, welche der Verfaſſer dieſer Briefe hatte, wie namentlich der der Warnung vor der von Seiten der Häretiker drohenden Gefahr der Verführung, und der der Ermahnung zur gegenſeitigen Einigkeit, in lezter Beziehung immer wieder dem Hauptzweck der dringenden Aufforderung zum engſten Sichanſchließen an den Biſchof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyteren und Diakonen, zur gewiſſenhafteſten Unterwerfung unter ſeine Auctorität, untergeordnet werden. Es iſt nicht überflüſſig, hier einige der beweiſendſten Stellen aus der Darſtellung des Hrn. D. Rothe (S. 449—482) hervorzuheben. Die hohe Bedeutung, welche der Biſchof in dieſen Briefen hat, erhellt vor Allem daraus, daß die Gemeinſchaft des einzelnen Chriſten mit der Kirche einzig nur von ſeiner Verbindung mit dem Biſchof abhängig gemacht wird. Wie Ein *θυσιαϛήριον* iſt, wird Epist. ad Philadelph. c. 4. geſagt, ſo iſt auch *εἷς ἐπίσκοπος ἅμα πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*. Wer *ἐντὸς τȣ̃ θυσιαϛηρίȣ* iſt, iſt rein, wer außerhalb deſſelben iſt, nicht rein, *τȣ̃τ᾽ ἔστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπȣ καὶ πρεσβυτερίȣ καὶ διακόνȣ πράσσων τι, ȣ̔͂τος ȣ̓ καθαρός ἐστι τῇ συνειδήσει* (Ep.

ad Ephes. c. 5. ad Trallian. c. 7.). Alle, welche Gott und Jeſus Chriſtus angehören, ſind auch mit dem Biſchof. Wer den Biſchof ehrt, wird von Gott geehrt, wer ohne Wiſſen des Biſchofs etwas thut, dient dem Teufel (Ep. ad Philad. c. 3. ad Smyrn. c. 9.). Insbeſondere haben die gottesdienſtlichen Handlungen, wie Taufe und Abendmal, ihre Gültigkeit nur durch die Mitwirkung und Auctoriſation des Biſchofs. Als Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, als derjenige, in welchem die Kirche ſelbſt ihre concrete Exiſtenz hat, iſt der Biſchof weſentlich der Repräſentant und das Organ Gottes und Chriſti. *Πάντα γὰρ*, heißt es Ep. ad Ephes. c. 6., *ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν* (Beziehung der Stelle Matth. 24, 45. auf die Biſchöfe, wie auch bei Irenäus IV., 26. und in den Clementinen Hom. III, 60.). Der Biſchof iſt, wie es Ep. ad Magnesian. c. 6. heißt: *προκαθήμενος εἰς τόπον θεοῦ*, wer dem Biſchof unterwürfig iſt, iſt unterwürfig *οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. Εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον ἐστιν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τὸ δε τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα* (c. 3.). In dem Biſchof gehorcht man Jeſus Chriſtus, der Biſchof iſt, wie Chriſtus, der Sohn des Vaters; was der Biſchof genehmigt, iſt auch Gott genehm, er iſt im Fleiſche, leiblich und ſinnlich, was Chriſtus auf unſichtbare geiſtige Weiſe iſt (Ep. ad Trall. c. 2. 3. ad Smyrn. c. 8. ad Eph. c. 1.). Sehr richtig faßt Hr. D. Rothe den Grundgedanken aller ſolcher Stellen ſo auf (S. 477): „Die Biſchöfe ſind die Repräſentanten und die Organe der kirchlichen Einheit weſentlich inſofern, als ſie, dem ſpecifiſchen Character des Episcopats gemäß, die unmittelbaren Repräſentanten, Bevollmächtigten und Organe Chriſti und Gottes ſind. In ihnen hat ſich Chriſtus, ſo zu ſagen, vervielfältigt, in ihnen hat er ſich innerhalb des Be-

reichs der Chriſtenheit eine ſinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden iſt Er es weſentlich, der durch das Organ des Biſchofs handelt, und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde ſteht alſo weſentlich Einer und derſelbe, wenn gleich mittelſt individuell verſchiedener Repräſentanten und Organe. Und ſomit ſind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zu der durchgreifendſten Einheit verbunden, aber ſchlechterdings nur unter der Bedingung, daß jede ſich organiſch an ihren Biſchof anſchließt.“ Dieſe Idee findet Hr. D. Rothe am deutlichſten in der Stelle Ep. ad Eph. c. 3. ausgeſprochen, nach welcher das *συντρέχειν* aller Chriſten in der *γνώμῃ τοῦ θεοῦ* mittelſt ihres *συντρέχειν* in der *γνώμῃ τῶν ἐπισκόπων τῶν κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντων* erfolgt, deßhalb nemlich, weil alle *ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ſomit auch *ἐν γνώμῃ θεοῦ*, und hierin unter einander ſelbſt, vollkommen Eins ſind.

Wie auffallend contraſtirt nun aber mit der hohen, die Unendlichkeit der chriſtlichen Kirche in ſich darſtellenden Bedeutung, die dem Biſchof in dieſen Briefen gegeben iſt, die einfache Form der kirchlichen Verfaſſung, die uns noch in dem Briefe des römiſchen Clemens begegnet! Wird das Weſentliche des Episcopats im eigentlichen Sinn mit Recht in die Lostrennung des Episcopats vom Presbyteriat und Diaconat und die ſtrenge Unterordnung der beiden leztern Aemter unter den abſoluten Vorzug des erſten geſezt, ſo iſt dagegen für die frühere Zeit der Kirche ebenſo characteriſtiſch die Identität der *ἐπίσκοποι* und der *πρεσβύτεροι*. Daß hierin der weſentliche Unterſchied liegt, durch welchen in der Geſchichte der Verfaſſung der chriſtlichen Kirche die ſpätere Zeit von der früheren ſich ſcheidet, iſt längſt anerkannt, und von Hrn. D. Rothe auf's neue mit allem Nachdruck hervorgehoben; die Frage iſt daher nur, in welchem Zeitpunct dieſer Fortſchritt von der einen Form zu der andern erfolgt iſt, und in dieſer Hinſicht bleibt es ſchlechthin unmöglich, die Ignatianiſchen Briefe in die Zeit des römiſchen Clemens hinaufzurücken, da wir in dem Briefe des leztern von allen hohen

Episcopats-Ideen, welche bei Ignatius einen neuen Umſchwung der Zeit ankündigen, noch nicht die geringſte Andeutung finden, ſondern überall noch die alte Identität der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* vorausgeſezt ſehen. Die Vorſteher werden durchaus nur als *ἡγούμενοι* *), *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι* in der Mehrheit bezeichnet, und ſo oft die Korinthier, deren durch Unruhenſtifter geſtörter Zuſtand den Clemens zu dieſem Briefe veranlaßt hatte, zur Ordnung und zum Gehorſam gegen ihre Vorgeſezten ermahnt werden, iſt immer nur von den Presbytern, niemals aber von einem *ἐπίσκοπος*, die Rede. Man vgl. z. B. c. 1., wo der Verfaſſer des Briefs von dem früheren beſſeren Zuſtand der korinthiſchen Gemeinde ſagt: *τοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ᾽ ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναιξί τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλετε* (ſo werden die *πρεσβύτεροι*, ungeachtet ſie die Vorſteher der Gemeinde ſind, doch auch wieder, wie in den Paſtoralbriefen, dem Alter nach von den *νέοι* unterſchieden, und mit andern Claſſen der chriſtlichen Gemeinſchaft zuſammengeſtellt); c. 21.: *Τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριςὸν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν. Τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ· τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθωσώμεθα* u. ſ. w. Von den Apoſteln wird c. 42. geſagt: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες, καθίςανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιςεύειν.* Keine geringe Sünde ſey es, wird c. 44. in Beziehung auf die Unruhen und Streitigkeiten geſagt, in deren Folge, wie es ſcheint, mehrere Vorſteher der korinthiſchen Gemeinde verdrängt worden waren, *ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεςβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν*

*) Derſelbe einfache Ausdruck ebenſo auch im Brief an die Ebräer 13, 7. 17.

ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται, μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγατε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας. Ebenſo hält Clemens c. 47. den Korinthiern vor: αἰσχρὰ, ἀγαπητοὶ, καὶ λίαν αἰσχρὰ, καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους. C. 54.: μόνον τὸ ποιμνίον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. C. 57.: ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν. Es iſt klar, daß in allen dieſen, auf die Verfaſſung der Kirche ſich beziehenden Stellen, der Biſchof nicht etwa blos zufällig fehlt, ſondern daß für einen ἐπίσκοπος im Sinne des Ignatius in dem Kreiſe dieſer Verhältniſſe gar keine Stelle iſt, daß die ἐπισκοπὴ nur das Amt der mit den πρεσβύτεροι identiſchen ἐπίσκοποι und der διάκονοι iſt. Ja, ſo wenig iſt es dieſem Schriftſteller um die Episcopats-Idee zu thun, daß er auch Chriſtus nicht ἐπίσκοπος, ſondern nur προστάτης ἡμῶν nennt (c. 57.). Es läßt ſich denken, daß Hr. D. Rothe eine in den Gang ſeiner Deduction ſo wenig hineinpaſſende Erſcheinung nicht ganz unberückſichtigt laſſen konnte, aber wie ſucht er ſie nun ſich zurechtzulegen? Er läugnet die Identificirung der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, und läugnet ſie auch wieder nicht, indem er nicht beſtreiten kann, daß die als πρεσβύτεροι bezeichneten ἐπίσκοποι nicht eigentlich ſo zu nennende Biſchöfe ſind, allein es frage ſich, wie wir den Ausdruck ἐπισκοπὴ bei Clemens zu nehmen haben. Gewiß habe Clemens nur einen ganz allgemeinen Namen haben wollen für die chriſtliche Gemeindevorſteherſchaft, ohne alle ausſchließende Beziehung auf eine beſtimmte beſondere Klaſſe der Gemeindebeamten. Dabei kann ſich aber Hr. D. Rothe das Auffallende des Umſtands doch nicht verbergen, daß Clemens durchweg nur von einer Auflehnung der Korinthier gegen ihre Presbyteren ſpricht, nie von einer Widerſetzlichkeit derſelben gegen ihren Biſchof, daß er ſie immer nur zur Unterwerfung

unter ihre Presbyteren ermahnt, nie zum Gehorſam gegen ihren Biſchof. Um ſich dieß zu erklären, wird angenommen, der Biſchofsſtuhl ſey gerade damals, nur zufällig, durch den Tod des Biſchofs erledigt geweſen. Die Erledigung des Biſchofſtuhls habe den ſchon ſeit längerer Zeit gährenden unlautern Freiheitsſchwindel vollends zum Ausbruch gebracht, und er habe ſich nun mit ſeiner zerſtöreriſchen Tendenz auf das von den bisherigen Biſchöfen beſtellte Presbytercollegium geworfen. Daß dieß eine leere Fiktion iſt, darf kaum geſagt werden. Sie hat im Briefe des Clemens nicht nur nicht den geringſten Halt, ſondern ſtreitet auch geradezu mit demſelben, indem ja der Verfaſſer des Briefs auch in Beziehung auf die frühere Zeit nur den Unterſchied der mit den πρεσβύτεροι identiſchen ἐπίσκοποι und διάκονοι kennt, und es auch im vorausgeſezten Falle völlig unerklärlich bleibt, warum eines Biſchofs mit keiner Sylbe gedacht iſt. Man ſollte doch wenigſtens eine ernſtliche Ermahnung zu einer ſchleunig vorzunehmenden Biſchofswahl, als dem beſten Mittel, den Parteiſtreitigkeiten ein Ende zu machen, und die Ordnung wiederherzuſtellen, erwarten. Endlich meint Hr. D. Rothe noch, die Schrift eines Mannes, welchen man doch ſelbſt als einen wirklichen Biſchof anerkenne und anerkennen müſſe, und zwar ein Brief dieſes Mannes, den er im Namen einer ganzen Gemeinde, alſo doch wohl erkennbar genug eben in der Eigenſchaft eines wirklichen Biſchofs geſchrieben habe, müſſe doch vollends jeden Zweifel niederſchlagen, ob es ſchon zur Zeit der Abfaſſung dieſes Briefs eigentliche Biſchöfe gegeben habe. Allein auch dieſes Argument iſt ſehr ſchwach, da überhaupt auf der Perſon des römiſchen Clemens ein zweideutiges Dunkel liegt. Der Brief wird ihm zwar zugeſchrieben, und es iſt an ſich kein Grund vorhanden, ihm denſelben abzuſprechen, aber für ſo ſchlechthin ausgemacht darf es doch auch nicht gehalten werden, da demſelben Clemens ſo viele andere Schriften mit dem größten Unrecht beigelegt werden, und ſein Name überhaupt einmal der Träger ſo vieler alter, die Verfaſſung der Kirche betreffender, Traditionen

und Schriften geworden iſt. Jedenfalls aber konnte er im Namen der römiſchen Gemeinde einen Brief dieſer Art an eine andere Gemeinde ſchreiben, auch wenn er nicht Biſchof im Ignatianiſchen Sinne war.

Es läßt ſich demnach unmöglich verkennen, wie groß der Unterſchied der kirchlichen Verfaſſungsform iſt, wie ſie uns auf der einen Seite in dem Briefe des römiſchen Clemens, auf der andern in den angeblichen Briefen des Ignatius erſcheint, und wie nothwendig es daher iſt, die Zeiten, in welche der Urſprung dieſer Schriften zu ſetzen iſt, ſo viel möglich auseinanderzuhalten. Dieß wird noch einleuchtender, wenn wir die übrigen in Betracht kommenden Momente hinzunehmen. An ſich ſchon iſt gewiß nichts wahrſcheinlicher, als daß zu einer ſo bedeutenden Veränderung, wie die Einführung des eigentlichen Episcopats iſt, wenn auch die Elemente, aus welchen er hervorging, ſchon vorhanden waren, beſondere äußere Verhältniſſe mitgewirkt haben werden. Am wenigſten aber können uns die Briefe des Ignatius ſelbſt hierüber im Zweifel laſſen, wenn wir ſehen, wie in ihnen die immer wiederkehrende ſo ernſte Ermahnung zur Einigkeit und zum Sichanſchließen an den Biſchof durch die Gefahr veranlaßt iſt, mit welcher die immer weiter um ſich greifenden häretiſchen Sekten die chriſtlichen Gemeinden bedrohten. Wären nun wirklich jene, auch in dieſer Beziehung ſo bedeutend auf die chriſtliche Kirche einwirkenden, Häretiker ſchon in ſo früher Zeit vorhanden geweſen, wie Hr. D. Rothe und Andere im Widerſpruch mit den glaubwürdigſten Zeugniſſen annehmen, wie iſt es zu erklären, daß in dem Briefe des römiſchen Clemens auf eine Erſcheinung von ſolcher Wichtigkeit, deren nahe Beziehung auf die chriſtliche Kirche überhaupt, und auf den beſondern Zweck, welchen Clemens bei ſeinem Schreiben an die Korinthier hatte, ſo klar vor Augen liegt, nicht die geringſte Rückſicht genommen iſt? Läßt ſich dieß anders erklären, als aus der Vorausſetzung, daß jene Erſcheinung damals überhaupt noch nicht vorhanden war, und wie natürlich ſtimmt nun hiemit zuſammen, daß wir auch von demjenigen, was

als die Folge dieſer Erſcheinung gedacht werden muß, in dem Briefe des Clemens noch nichts wahrnehmen *)? Iſt das unläugbare, aus der Natur der Sache ſich von ſelbſt ergebende, Zuſammentreffen gewiſſer Erſcheinungen, die wir als Momente einer und derſelben Sache betrachten müſſen, die ſicherſte Probe der Richtigkeit einer Anſicht, ſo findet eine ſolche gewiß auch hier ſtatt. Wie ſehr alle jene Verhältniſſe, die wir aus den Ignatianiſchen Briefen entweder unmittelbar kennen lernen, oder bei ihnen wenigſtens vorausſetzen müſſen, noch außerhalb des Geſichtskreiſes des römiſchen Clemens lagen, beſtätigt ſich uns bei näherer Betrachtung deſſelben nur um ſo mehr. Handelt es ſich in den Briefen des Ignatius ſchon um eine beſtimmte Form der kirchlichen Verfaſſung, deren Bedürfniß durch Verhältniſſe, welche eigentlich außerhalb der chriſtlichen Kirche lagen, nahe gelegt wurde, ſo geht dagegen die Tendenz des Briefs des römiſchen Clemens mehr nur auf das Allgemeine, daß die chriſtliche Kirche überhaupt ohne Ordnung, Gehorſam und Unterwürfigkeit nicht beſtehen könne. Für dieſen Zweck erinnert Clemens an altteſtamentliche Beiſpiele eines demüthigen, auf Frieden und Einigkeit hinwirkenden, Gehorſams gegen Gott als den Vater und Schöpfer des Weltganzen (c. 8—19.), und an den durch Gottes leitende Vorſehung geordneten Gang der Natur, welcher den Menſchen zu einem dankbaren, dem Willen Gottes angemeſſenen, Verhalten auffordern müſſe (c. 20. f.), ebenſo ferner an die bei einem Kriegsheer nothwendige ſtrenge Unterordnung und an den Organismus des menſchlichen Körpers, woraus man ſehe, daß nicht alle befehlen können, jeder aber an der ihm beſtimmten Stelle die Befehle ſeiner Obern zu befolgen

*) Wie ſehr ſich in der Folge durch das Hervortreten der Häretiker die Geſtalt der Dinge auch für das Intereſſe der korinthiſchen Gemeinde änderte, können uns die von Euſebius K.G. IV, 23. erwähnten Briefe des Biſchofs Dionyſius von Korinth zeigen. Man vgl. meine Schrift über die Paſtoralbriefe S. 67. Mit dieſen Briefen des Dionyſius, nicht aber mit dem Briefe des Clemens ſind die Briefe des Ignatius in Parallele zu ſetzen.

habe, daß das Große nicht ohne das Kleine ſeyn könne, und in Allem Einheit und harmoniſche Zuſammenſtimmung ſtattfinden müſſe, wenn das Ganze beſtehen ſoll (*σύγκρασίς τις ἐστιν ἐν πᾶσι, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις — πάντα συμπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον* c. 37.). Dieſelbe Ermahnung wird durch die Hinweiſung auf die altteſtamentliche Religions-Verfaſſung motivirt, in welcher Alles ſeine beſtimmte Zeit und ſeine beſtimmte Ordnung habe, und der Hoheprieſter, die Prieſter, die Leviten und die Laien in ein beſtimmtes Verhältniß zu einander geſezt ſeyen. *Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶ, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασι δέδεται* (c.40.)*). Hievon wird nun der Uebergang auf die neuteſtamentliche Religions-Verfaſſung gemacht. Die Apoſtel verkündigten uns das Evangelium nach dem Auftrage des Herrn Jeſu Chriſti, Jeſus Chriſtus nach dem Auftrage Gottes. Denn Chriſtus wurde von Gott geſandt und die Apoſtel von Chriſtus, und beides geſchah in der rechten Ordnung nach dem Willen Gottes. Mit empfangenen Verheißungen, und voll von der Auferſtehung unſeres Herrn Jeſu Chriſti, und beglaubigt durch das Wort Gottes, mit der Fülle des heiligen Geiſtes, giengen ſie aus, und verkündigten, daß das Reich Gottes kommen werde. *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν· καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφὴ* **)· *καταστήσω*

*) Auch dieſe Stelle beſonders zeigt deutlich, wie wenig bei Clemens ein Biſchof im Ignatianiſchen Sinne eine Stelle findet. Denn bei dem *ἀρχιερεὺς* iſt nicht an den über den *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* ſtehenden *ἐπίσκοπος* zu denken, ſondern der *ἀρχιερεὺς* iſt dem Clemens, wie aus c. 58. erhellt, wo Chriſtus *ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης ἡμῶν* genannt wird, Chriſtus ſelbſt.

**) Eſ. 60, 17. In der Ueberſezung der LXX heißt die Stelle: *καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δι-*

τὺς ἐπισκόπυς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τὺς διακόνυς ἐν πίςει. Und darüber könne man ſich, fährt Clemens fort (c. 43.), nicht wundern, daß die in Chriſtus von Gott zu dieſem Werke Beauftragten Biſchöfe und Diakonen aufſtellten, habe doch auch Moſes, der treue Diener im ganzen Hauſe, ſich zu derſelben Maasregel veranlaßt geſehen. Als nemlich unter den Stämmen Iſraels eiferſüchtiger Streit wegen des Prieſterthums ausbrach, und jeder von ihnen die Berechtigung zum Prieſterthum für ſich anſprach, habe er, um dem Zwiſt zu ſteuern, ein beſtimmtes Geſchlecht für das Prieſterthum beſtellt, eine beſtimmte Prieſterfamilie, die er mittelſt des Wunders mit dem grünenden Stabe Aarons mit einer gegen die Störung der Ordnung im Volke ſchützenden Auctorität verſah. Auf dieſelbe Weiſe haben nun die Apoſtel, vorausſehend, ὅτι ἔρις ἔςαι ἐπὶ τῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς, die zuvor Genannten, d. h. die ἐπισκόπυς und διακόνυς, aufgeſtellt (c. 44.).

Wie wenig noch alle dieſe Gründe zum Standpunkt der Ignatianiſchen Briefe hinaufreichen, fällt von ſelbſt in die Augen. Es iſt hier noch der ganz allgemeine Geſichtspunkt, daß, wenn überhaupt Ordnung in der Kirche ſeyn ſoll, auch

καιοσύνῃ. Die Abweichung von dieſer Ueberſetzung hat offenbar darin ihren Grund, daß man ſowohl die ἐπισκόπυς als die διακόνυς in dieſer Stelle finden wollte. Dieß ſetzt aber voraus, daß man nur dieſe beiden Claſſen kirchlicher Vorſteher kannte, und noch an keinen, eine dritte Claſſe bildenden, ἐπίσκοπος dachte, wie in den Briefen des Ignatius der ἐπίσκοπος, die πρεσβύτεροι und διάκονοι zuſammengeſtellt werden. Wäre ſchon damals dieſe dreifache Stufenfolge die ſtehende Ordnung der Kirche geweſen, man hätte nicht auf den Gedanken kommen können, jene Stelle auf ſolche Weiſe, wie von Clemens geſchehen iſt, anzuwenden. Zwar wendet ſie, was bemerkenswerth iſt, auch Irenäus auf die Verfaſſung der Kirche an IV, 26.: Τοιύτυς πρεσβυτέρυς ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ προφήτης φησίν· δώσω τὺς ἄρχοντάς σε ἐν εἰρήνῃ καὶ τὺς ἐπισκόπυς ἐν δικαιοσύνῃ, allein Irenäus verſteht unter den ἄρχοντες und ἐπίσκοποι nur die Presbyteren in dem Sinne, in welchem nachher noch von ihnen die Rede ſeyn wird.

beſtimmte, mit der Handhabung des kirchlichen Regiments beauftragte, Perſonen nicht fehlen dürfen, welchen ſich die übrigen unterordnen müſſen. Dieſe Perſonen ſind theils die ἐπίσκοποι, theils die διάκονοι, an die abſolute Einheit des über beiden ſtehenden ἐπίσκοπος iſt hier noch nicht gedacht. So beſtimmt läßt ſich alſo an dem römiſchen Clemens und an Ignatius, oder dem Verfaſſer der dem Ignatius zugeſchriebenen Briefe, der Fortſchritt von der einen Form der kirchlichen Verfaſſung zur andern und ebendamit der Unterſchied der Zeiten fixiren. Fragen wir nun aber weiter, ob ſich dieſer Fortſchritt nicht an andern ſchriftlichen Dokumenten verfolgen laſſe, ſo kann man in dem zwiſchen Clemens und Ignatius auf die angegebene Weiſe ſtattfindenden Verhältniß nur einen neuen Beweis dafür finden, daß der Urſprung der Paſtoralbriefe in keine andere Zeit als die Periode zwiſchen den genannten beiden Schriftſtellern geſezt werden kann. Erſcheinungen, welche zur Zeit eines Clemens noch nicht vorhanden geweſen ſeyn können, ſind nun ſchon wichtig genug, die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen, und die Veranlaſſung zu geben, daß ſich die Kirche, wie wir an den, dem ἐπίσκοπος, den πρεσβύτεροι und den διάκονοι mit beſonderer Sorgfalt ertheilten, Vorſchriften ſehen, in den Hauptformen ihrer Verfaſſung beſtimmter zu organiſiren ſucht, und wenn auch der ἐπίσκοπος noch immer nur in die Klaſſe der πρεσβύτεροι zu gehören ſcheint, ſo kann es doch kaum für zufällig gehalten werden, daß nun der Name ἐπίσκοπος, und zwar in der Einheit, immer mehr in Gebrauch kommt. Wie ſich aber in den Paſtoralbriefen der Unterſchied des ἐπίσκοπος von den πρεσβύτεροι noch nicht beſtimmter fixiren läßt, ſo bleibt dieſes Verhältniß überhaupt noch längere Zeit ſchwankend, und die Identität der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι begegnet uns immer wieder. Auch Hr. D. Rothe kann dieß nicht läugnen, zieht aber hieraus die gerade entgegengeſezte Folgerung. Da ihm der Ignatianiſche Biſchof zum wenigſten ſchon am Anfang des zweiten Jahrhunderts in ſeiner Würde feſtſteht, ſo meint er, ſeit dieſem Zeitpunkt ſeyen nun nicht ſowohl die ἐπίσκοποι

mit den πρεσβύτεροι, als vielmehr die πρεσβύτεροι mit den ἐπίσκοποι identiſch geweſen, indem der Name πρεσβύτερος als ein Ehrenname mit den beiden Vorſtellungen der Alterthümlichkeit und Ehrwürdigkeit auch auf den ἐπίσκοπος im eigentlichen Sinne übergegangen ſey. Allein es iſt auch dieß eine ganz unrichtige Vorſtellung der Sache. Wie ſie an ſich ſchon auf keinem gültigen Grunde beruht, ſo ſetzt ſie auch eine Verwirrung des kirchlichen Sprachgebrauchs voraus, durch welche alles ungewiß werden müßte. Je weniger wir überſehen, daß die alte Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι zu einer Zeit fortdauert, in welcher doch auch ſchon, wie ſich nicht läugnen läßt, der Unterſchied des ἐπίσκοπος von den πρεσβύτεροι thatſächlich beſtund, deſto klarer werden wir in die Geſtaltung des neuen Verhältniſſes hineinſehen. Sehen wir für dieſen Zweck die fraglichen Stellen etwas näher an. Daß die seniores, von welchen im Hirten des Hermas die Rede iſt, nur die πρεσβύτεροι im gewöhnlichen Sinne ſeyn können, läßt ſich nicht wohl bezweifeln. Sagt man nun aber, daß die römiſche Gemeinde gleichwohl ſchon damals neben den Presbyteren auch einen eigentlichen Biſchof gehabt habe, beweiſe eben der römiſche Clemens, ſo iſt aus der Stelle, auf welche es dabei ankommt, vielmehr ein anderer Schluß zu ziehen. Lib. I. Vis. 2. c. 4. erzählt Hermas: post autem visionem vidi in domo mea, et venit illa anus et interrogavit me, si jam libellum dedissem Senioribus. Auf die Antwort, es ſey noch nicht geſchehen, wird die weitere Weiſung gegeben: scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae. Mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est; Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum Senioribus, qui praesunt ecclesiae. Iſt hier nicht klar, daß die Seniores die an der Spitze der Gemeinde ſtehenden Perſonen ſind, demnach auch Clemens nur in die Klaſſe der Seniores gehören kann? Wenn er aber auch wieder beſonders genannt und von ihnen unterſchieden wird, ſo ſteht er offenbar in demſelben Verhältniß zu den seniores, in welchem die Grapte zu den viduae erſcheint,

d. h. zu den πρεσβύτιδες Tit. 2, 3., den πρεσβύτεραι oder χῆραι 1 Tim. 5, 2. 3., und wir ſehen hieraus, daß ſolche Klaſſen der chriſtlichen Geſellſchaft, wie insbeſondere die ältern Männer und die ältern Frauen, welche ſowohl in Hinſicht des Alters als der Würde an der Spitze der ganzen Gemeinde ſtunden, ſelbſt auch wieder eine einzelne, die ganze Klaſſe vertretende, Perſon an ihrer Spitze hatten. Eine ſolche Perſon war alſo damals für die πρεσβύτεραι die Grapte, für die πρεσβύτεροι Clemens, und was iſt natürlicher, als daß der als primus inter pares an der Spitze der πρεσβύτεροι ſtehende ἐπίσκοπος, auf welchen ebendeßwegen dieſer Name zur Unterſcheidung vorzugsweiſe mehr und mehr überging, beſonders in ſolchen Fällen, wie der in der genannten Stelle erwähnte iſt, um mit auswärtigen Gemeinden zu communiciren, im Namen der ganzen Gemeinde auftrat? In dieſer Eigenſchaft iſt auch der Brief des römiſchen Clemens an die korinthiſche Gemeinde geſchrieben, und es iſt in dieſer Beziehung auch nicht zu überſehen, daß ſich der Verfaſſer des Briefs, ſey es nun Clemens oder ein anderer ἐπίσκοπος der älteſten Zeit, im Eingang nicht nennt, ſondern ihn ganz als im Namen der römiſchen Gemeinde geſchrieben betrachtet *). Daß

*) Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, lautet der Eingang, ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ παροικούσῃ Κόρινθον u. ſ. w. Der Brief Polykarps an die Gemeinde in Philippi dagegen hat ſchon die Form: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίπποις. — Ich mache hier zugleich auf die Bezeichnung der Gemeinde eines beſtimmten Ortes durch παροικεῖν mit dem Acc. oder Dat. des Orts aufmerkſam. Eben ſo heißt es in dem Schreiben der Gemeinde in Smyrna an die Gemeinden in Pontus bei Euſebius K. G. IV, 15.: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ u. ſ. w. In den Briefen des Ignatius heißt es ſchon, wie z. B. ἐκκλησία οὖσα ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ. Sehr bezeichnend iſt jenes παροικεῖν für eine Zeit, in welcher die Chriſten eines Orts noch eine ſo kleine Gemeinde in der eigentlichen Ortsgemeinde waren, daß ſie ſich noch nicht unmittelbar nach dem Orte ſelbſt zu nennen wagten, ſondern ſich blos als Anwohner des Orts betrachteten. Zu den hohen Prädi-

die Presbyteren auch episcopi genannt wurden, ſehen wir aus einer andern Stelle des Hirten des Hermas Lib. I. Vis. 3. c. 5.: Lapides illi quadrati et alti, convenientes in commissuris suis, ii sunt Apostoli et Episcopi et Doctores et Ministri, qui ingressi sunt in clementia Dei, et episcopatum gesserunt, et docuerunt, et ministraverunt sancte et modeste electis Dei. Hr.

---

katen aber, mit welchen in den Begrüßungsformeln der Ignatianiſchen Briefe die Gemeinden, an welche ſie gerichtet ſind, angeredet werden, hätte das ſo wenig ſagende παροικοῦσα nicht gepaßt, auch abgeſehen davon, daß die chriſtlichen Gemeinden damals ſchon beträchtlicher ſeyn mochten, als zur Zeit des Clemens. Zwar ſagt auch ſchon der Apoſtel Paulus 1 Cor. 1, 2. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, allein Paulus ſieht in den einzelnen Ortsgemeinden die Gemeinde Gottes im Ganzen. Erhebt man ſich aber nicht zu einer ſolchen Idee, hält man den unmittelbaren Eindruck feſt, ſo drückt παροικεῖν ſehr treffend das Bewußtſeyn aus, das die Chriſten eines Orts in ihrer in der großen Maſſe der Heiden, mit welchen ſie zuſammenwohnten, gleichſam verſchwindenden Zahl, von ſich haben mußten. Etwas Fremdartiges wird aber ſchon eingemiſcht, wenn ältere Gelehrte, wie z. B. Patricius Junius, der erſte Herausgeber des Briefs des römiſchen Clemens, zur Erklärung dieſes Sprachgebrauchs mit Rückſicht auf 1 Petr. 2, 22. bemerken: Nascentis ecclesiae statum, quae sub imperatoribus ethnicis, et ut plurimum persecutoribus, nullibi stabilem et permanentem locum possideret, sed sicut olim patriarchae in tentoriis et populus Israëliticus in eremo sub pellibus, patriam coelestem anhelans, vitam in terris vagam ac dubiam, tanquam hospes et peregrina, transigeret, voces hae appositissimae παροικεῖν et κατοικεῖν (das leztere gehört ohnedieß nicht hieher). graphice depingunt, et nobis ob oculos ponunt. Longum esset per singulos patres ire et loca ex illis cumulare, quibus humanae vitae, quam παροικίαν vocant, τὸ ὀλιγοχρόνιον, et ecclesiae instabilem sortem promiscue his vocibus denotant: epistola ad Diognetum plane aurea sic loquitur: πατρίδας οἰκοῦσιν (χριστιανοὶ) ἰδίας, ἀλλ᾽ ὡς πάροικοι, μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάντ᾽ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι, πᾶσα ξένη ἐστὶ πατρὶς αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη, — χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. Dieſe Idee wird da, wo nur von Ortsgemeinden die Rede iſt, unpaſſend

D. Rothe zwar will unter den episcopi wirkliche Biſchöfe und unter den doctores Presbyteren im engern Sinne verſtehen; allein als doctores ſchlechthin können die Presbyteren nicht bezeichnet werden, gar wohl aber läßt ſich annehmen, daß, zumal im Hinblick auf die Lehrerthätigkeit der Apoſtel, diejenigen unter den Presbyteren oder episcopi, die ſich als Lehrer beſonders auszeichneten, hier noch beſonders genannt ſind. Mit glei=

---

angewandt. Weit richtiger hat Suicer im Thesaurus eccles. s. v. παροικία T. II. S. 559 die Bedeutung des Worts erklärt. Von jenem urſprünglichen παροικεῖν erhielt das Wort παροικία überhaupt die Bedeutung Gemeinde, wie z. B. bei Euſebius a. a. O. die Gemeinde in Smyrna τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις Heil und Frieden wünſcht. Vgl. Euſeb. K. G. III, 28. (Διονύσιος ὁ τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν παροικίας καθ' ἡμᾶς τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχώς). IV, 23. Wenn ſpäter beſonders Landgemeinden παροικίαι genannt wurden, ſo wurden ſie, wie anfangs eine chriſtliche Gemeinde nur das Accidens der heidniſchen Bevölkerung eines Orts war, ſo nun als das Accidens einer Stadtgemeinde oder Kathedralkirche betrachtet. Unrichtig iſt ohne Zweifel die auch von Neander Geſch. der chriſtl. Rel. u. Kirche II. S. 343 und von Rheinwald Kirchliche Archäol. S. 69. 72. angenommene Ableitung der Worte parochus, parochia von παροικία, da eine ſolche von οἰκέω abgeleitete Wortform ohne alle Analogie wäre. Πάροχος iſt ſo viel als παρανύμφιος, der neben dem Bräutigam auf dem Wagen ſitzende Freund deſſelben. Warum ſoll dieſe Ableitung nicht ganz paſſend ſeyn, wenn man ſich den Biſchof als den Bräutigam der Gemeinde und die ihm beigegebenen Landgeiſtlichen als παρανυμφίους oder παρόχους dachte? Die Vorſtellung, daß der Biſchof der Bräntigam der Gemeinde ſey, für die er ordinirt iſt, iſt eigentlich ſchon in den pſeudo=clementiniſchen Homilien ausgeſprochen, wenn III, 72. Petrus in dem Gebet bei der Ordination des Zachäus zum Biſchof ſpricht: σὺ (Gott) ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ (den Zachäus) τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον. Daß das aus der griechiſchen Sprache ſtammende Wort parochus, wie es ſcheint, nur in der lateiniſchen Kirche vorkommt, läßt ſich aus den Verhältniſſen der römiſchen Kirche, von welchen ſpäter noch die Rede iſt, gut erklären.

cher Willkür verfährt Hr. D. Rothe mit den Stellen aus dem Briefe des Polykarpus an die Gemeinde in Philippi, in welchen zwar Presbyteren und Diaconen erwähnt werden, von einem Biſchof aber mit keiner Sylbe die Rede iſt, wie c. 6.: *δέον ἀπέχεσθαι ἀπὸ πάντων τούτων, ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς τῷ θεῷ καὶ Χριστῷ.* Hr. D. Rothe ſchließt auch hier: ein Mann, der ſo notoriſch, wie Polykarp, ſelbſt Biſchof war, ſoll keine Biſchöfe kennen! Alſo folgt aus der Nichterwähnung des Biſchofs bei der Erwähnung der Presbyteren und der Diakonen keineswegs, daß es damals noch keinen eigentlichen Biſchof gab. Die einfache Erklärung aber liegt darin, daß auch hier noch ganz daſſelbe Verhältniß ſtattfindet, wie in dem Briefe des römiſchen Clemens. Am auffallendſten iſt allerdings, daß ſelbſt bei dem ſchon ſo ſpäten Irenäus die *ἐπίσκοποι* und die *πρεσβύτεροι* noch dieſelben ſind, wie ſo viele Stellen ſeines Werkes adversus haereticos beweiſen, man vrgl. z. B. III, 2, 2. 3, 1. 2. IV, 26, 2. 3. 5. V, 20, 2.*). „Wollen wir nun hieraus folgern," ſagt Hr. D. Rothe (S. 417), „Irenäus ſey der Meinung geweſen, zu der Zeit der ältern Kirchenlehrer, von welchen er ſpricht, ſeyen Episcopat und Presbyteriat noch nicht verſchiedene Aemter geweſen? Dieß erſcheint auch ſchon deßhalb ſchwer glaublich, weil wir jene Männer aus der ſonſtigen Geſchichte zu unzweideutig als eigentlich ſo zu nennende Biſchöfe kennen, namentlich die römiſchen Biſchöfe und den Polykarp (welchen Irenäus

---

*) Am auffallendſten iſt die Stelle in dem Schreiben des Irenäus an den römiſchen Biſchof Victor bei Euſebius K. G. V, 24.: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πῖον* u. ſ. w., wo demnach römiſche Biſchöfe Presbyteren genannt werden. Nur in Einer Stelle unterſcheidet Irenäus Biſchöfe und Presbyteren III, 14.: in Mileto convocatis episcopis et presbyteris, in Beziehung auf Apoſtelgeſch. 20, 17. Er rechnet, bemerkt Neander Geſch. der chriſtl. Rel. u. Kirche I. S. 294, unter die Presbyteren auch die Biſchöfe nach dem Geſichtspunkt, daß dieſe ja nur präſidirende Presbyteren waren.

in dem Fragment des Briefs an den Florinus bei Euſebius K. G. V, 20. einen ἀποςολικὸς πρεσβύτερος nennt), es wird noch unglaublicher dadurch, daß dieſe Männer eben in den angeführten Stellen von dem Irenäus ſelbſt augenfällig als Biſchöfe im eigentlichſten Sinne des Worts behandelt werden, es ergibt ſich aber endlich als gänzlich unſtatthaft darum, weil ja Irenäus nicht blos ältere Kirchenlehrer πρεσβύτεροι nennt, ſondern auch die Biſchöfe ſeiner Zeit, die er doch gewiß genau als von den Presbyteren unterſchieden, als Biſchöfe im eigentlichen Sinne des Wortes kannte. Somit bleibt uns denn nichts übrig, als die Annahme, Irenäus gebrauche in den ausgehobenen Stellen den Ausdruck πρεσβύτερος nicht in der gewöhnlichen und eigentlichen Bedeutung.“ Alle dieſe Schwierigkeiten heben ſich von ſelbſt durch die einfache Bemerkung, daß Irenäus noch immer das alte urſprüngliche Verhältniß der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι im Auge hat, und darum kein Bedenken trägt, auch denjenigen, welche nun ſchon mit dem Namen ἐπίσκοποι als Vorſteher der chriſtlichen Gemeinden beſonders ausgezeichnet wurden, noch immer den allgemeineren Namen πρεσβύτεροι zu geben. Hätte freilich ſchon ein Jahrhundert vorher der ächte Ignatius die Idee des Episcopats in ihrer vollen Bedeutung aufgeſchloſſen, hätten die Apoſtel ſelbſt die Inſtitution deſſelben der durch ihren Tod verwaisten chriſtlichen Kirche als leztes Vermächtniß zurückgelaſſen, ſo müßte man ſich allerdings ſehr wundern, wie Irenäus auch damals noch in die alte Vermengung des Episcopats und Presbyteriats zurückfallen, und den durch den neuen Glanz des Episcopats ſo ſehr in Schatten geſtellten Namen der πρεσβύτεροι ſogar als Ehrennamen gebrauchen konnte. Und wenn vollends, wie Hr. D. Rothe nicht ſowohl vermuthet, als vielmehr mit der entſchiedenſten Zuverſicht behauptet, die neue Inſtitution des Episcopats das eigentlichſte Werk des Apoſtels Johannes geweſen iſt, wie ſollte der mit dem Johanneiſchen Kreiſe ſo vertraute, in der Schule Polykarps gebildete, Irenäus dieſer Idee ſo fremd geblieben ſeyn, hätte er nicht mit aller Sorgfalt Alles vermeiden ſollen, was, ſey es

auch nur in Folge eines Mißverſtändniſſes, der Einführung der neuen Form der Verfaſſung der chriſtlichen Kirche nachtheilig werden konnte? Wie läßt ſich alſo verkennen, daß ſich eine Vorausſetzung, von welcher aus ſich gegen die Anſicht des Hrn. D. Rothe ſolche Schwierigkeiten erheben, mit dieſer ſelbſt als eine völlig unhaltbare und grundloſe darſtellt? Will man ihr aber etwa noch durch die Einwendung zu Hülfe kommen, daß dieſe Schwierigkeiten auch dann, wenn man die Frage über die Aechtheit der Briefe des Ignatius auf ſich beruhen laſſe, im Grunde dieſelbe bleiben, indem ſich doch in keinem Falle annehmen laſſe, daß ſie erſt nach der Zeit des Irenäus entſtanden ſeyen, ſo iſt zu bedenken, daß, ſo bald der Episcopat nicht als die unmittelbare Inſtitution der Apoſtel vorausgeſezt wird, auch die Empfehlung deſſelben durch eine Schrift, wie die Briefe des Ignatius, zumal wenn ſie erſt in ſpäterer Zeit unter dieſem nur angenommenen Namen hervortraten, nicht dieſelbe Wirkung und Bedeutung haben konnte. Ueberhaupt können wir in dieſem Falle dieſe Briefe nur einem particulären Kreiſe anweiſen, und es kann daher nicht befremden, daß wir in einem andern Kreiſe des Gebiets der chriſtlichen Kirche nicht dieſelbe Idee des Episcopats vorherrſchen ſehen. Müßten wir freilich der gewöhnlichen Anſicht zu Folge annehmen, daß jene Briefe den Gemeinden, an welche ſie überſchrieben ſind, wirklich zugeſchickt worden ſind, und bei ihnen die Aufnahme gefunden haben, welche ihnen die Vertheidiger ihrer Aechtheit gern zugeſtehen werden, ſo ſollte uns doch vor allem in den kleinaſiatiſchen Gemeinden die Ignatianiſche Idee des Episcopats als die vorherrſchende begegnen. Aber gerade hievon zeigt ſich, was doch gewiß gleichfalls nicht die Meinung von ihrer Aechtheit unterſtützen kann, das Gegentheil. In dieſelbe Localität nämlich weist uns auch Irenäus zurück. Gehen wir von der von Irenäus auf eine charakteriſtiſche Weiſe feſtgehaltenen Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι aus, um ihrem nächſten hiſtoriſchen Zuſammenhang nachzugehen, ſo ſehen wir uns auf eine überraſchende Weiſe in den johanneiſchen Kreis verſezt, und kön-

nen in der von dem Standpunkt der Ignatianiſchen Briefe ſo weſentlich divergirenden Idee des Episcopats nur eine Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Schule erkennen. Wer erinnert ſich hier nicht jener Presbyteren, welche, wie Irenäus erzählt, in Kleinaſien in vertrautem Umgang mit dem Apoſtel Johannes ſtunden *), jenes Presbyters Johannes, und jener πρεσβύτεροι in der von Euſebius K. G. III, 39. aus dem Werke des Papias angeführten Stelle, deren Name ſowohl die Apoſtel ſelbſt, als auch die an ſie zunächſt ſich anſchließenden älteſten Lehrer und Vorſteher in ſich zu begreifen ſcheint? Und wenn wir hiemit noch verbinden, wie in den johanneiſchen Briefen ſelbſt, im zweiten (V. 1.) und dritten (V. 1.), vom Verfaſſer derſelben der Name πρεσβύτερος gebraucht wird **), ſo können wir es auch nicht für zufällig halten, wie bei Irenäus, dem Kleinaſiaten, dem Schüler des noch in der Nähe des Johannes lebenden Polykarp, der alterthümlich ehrwürdige Name πρεσβύτεροι dem Namen ἐπίσκοποι ſeine neue höhere Würde gleichſam noch ſtreitig machen zu wollen ſcheint. Dieß ſteht der Anſicht des Hrn. D. Rothe geradezu entgegen, zeigt uns aber nur um ſo mehr den wahren Urſprung des Episcopats. Geht die urſprüngliche Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι ſo weit herab, ſehen wir ſie ſelbſt noch

*) II. 22, 5.: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μεχρὶ τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Es iſt klar, daß dieſe πρεσβύτεροι überhaupt die Vorſteher der kleinaſiatiſchen Gemeinden ſind, alſo nicht blos Presbyteren im gewöhnlichen Sinn.

**) Als ein Nachklang dieſer johanneiſchen Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, oder der nähern Beziehung der Idee des Presbyteriats zum Apoſtel Johannes ſcheint auch dieß angeſehen werden zu dürfen, daß im achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen, welches die Anordnung der verſchiedenen kirchlichen Funktionen enthält, die die Ordination der Presbyteren betreffende Verordnung gerade dem Johannes, dem φιλούμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου, zugeſchrieben wird (c. 16.).

in einer Zeit fortbeſtehen, in welcher doch ſchon Männer, wie Polykarp und Irenäus und ſo viele Andere, mit einem ſo bedeutenden Uebergewicht an der Spitze der Gemeinden ſtunden, ſo weist dieß offenbar auf ein weiter zurückliegendes Verhältniß hin, und es hindert nichts, anzunehmen, daß im Grunde ſchon von Anfang an die Mehrheit der Presbyteren auch die Einheit eines ἐπίσκοπος in ſich ſchloß, je nachdem gerade die Verhältniſſe es mit ſich brachten, daß Einer an die Spitze der Uebrigen ſich ſtellte und im Namen der ganzen Gemeinſchaft handelte, und das perſönliche Anſehen eines Einzelnen ihm ein gewiſſes Uebergewicht über die Uebrigen verſchaffte. Je mehr in der Folge der Kreis der chriſtlichen Gemeinden ſich erweiterte, je mehr man beſonders mit Auswärtigen in Verbindung kam und durch Briefe mit ihnen verkehrte, deſto mehr mußte ſich die aus der Natur der Sache ſich ergebende Einrichtung, daß Einer vorzugsweiſe die Stelle der Uebrigen vertrat, empfehlen und befeſtigen. Und wenn bisher die an der Spitze der Gemeinden ſtehenden πρεσβύτεροι, oder ἐπίσκοποι, ſich nur als die unmittelbaren Nachfolger und Stellvertreter der Apoſtel zu betrachten gewohnt waren, ſo konnte dem ſich weiter entwickelnden chriſtlichen Bewußtſeyn auch der Gedanke ſich aufdringen, daß auch Chriſtus ſelbſt, in welchem ja die Apoſtel ſelbſt ihre Einheit hatten, auf ſichtbare Weiſe in den Gemeinden repräſentirt ſeyn müſſe. Es iſt in den ſchon angeführten Stellen der Briefe des Ignatius leicht zu ſehen, wie dieſer Gedanke dem Verfaſſer derſelben vorſchwebt, die Idee, daß ohne einen die Stelle Chriſti ſelbſt vertretenden ἐπίσκοπος das Ganze der chriſtlichen Gemeinſchaft keine Einheit und Haltung habe. Hatte ſich aber einmal das Princip der Einheit auf dieſe Weiſe geltend gemacht, ſo wirkte es ſchon durch ſeine innere Macht von ſelbſt weiter fort. Daß aber dieſes Princip der Einheit nicht überall auf die gleiche Weiſe und mit dem gleichen Grade der Nothwendigkeit dem Bewußtſeyn ſich aufdrang, daß, während man hier ſchon die Einheit als das höchſte, alle Verhältniſſe des kirchlichen Lebens mit abſoluter Macht beſtimmende, Princip

ins Auge faßte, dort dagegen der Blick wie abſichtlich auf das urſprüngliche, die Einheit nur als untergeordnetes Moment in ſich enthaltende, Verhältniß zurückging, zeigt aufs Klarſte den natürlichen freien Entwicklungsgang der Sache. So wenig kann demnach in dem Verhältniß, in welchem uns Irenäus namentlich zu Pſeudo-Ignatius erſcheint, irgend etwas Befremdendes liegen, daß ſich vielmehr hieraus für uns nur die Folgerung ergiebt, in demjenigen Kreiſe des chriſtlichen Lebens wenigſtens, welchem Irenäus angehört, dürfen wir den Urſprung der pſeudo-ignatianiſchen Briefe nicht ſuchen.

Hier iſt nun auch der Ort, wo ich auf die ſchon oben berührte Einſprache des Hrn. D. Rothe gegen die von mir, in meiner Abhandlung über die Paſtoralbriefe, entwickelte Anſicht von dem Urſprung der πρεσβύτεροι und der mit ihnen identiſchen ἐπίσκοποι kurz Rückſicht zu nehmen mich veranlaßt ſehe. Hr. D. Rothe hat großen Anſtoß daran genommen, daß ich es nicht ebenſo, wie er, für unmöglich halte, „unbefangener Weiſe zu verkennen, daß von vornherein bei der Gründung chriſtlicher Gemeinden in jeder von dieſen eine collegialiſch verbundene Mehrheit von Presbyteren eingeſezt wurde, ein eigentliches Presbyterium“ (S. 190), ſondern vielmehr unter den πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι die einzelnen Vorſteher der urſprünglich noch ganz kleinen Chriſtengemeinden verſtehe. Ich habe nicht unterlaſſen, meine Vorſtellung näher ſo zu beſtimmen, ſie ſchließe keineswegs aus, daß jene kleinen Gemeinden ſich auch wieder als Theile einer größern Gemeinde betrachteten, und ihre Vorſteher zuſammen ein eigentliches Collegium bildeten, nur dürfe dieſes gemeinſchaftliche Regieren einer Gemeinde nicht als das Urſprüngliche und Weſentliche in dem Begriff der πρεσβύτεροι gedacht werden, ſondern urſprünglich ſey jeder πρεσβύτερος, als ἐπίσκοπος, der Vorſteher und Aufſeher einer eigenen kleinen Gemeinde, eines eigenen Clerus geweſen. Ich weiß nicht, warum Hr. D. Rothe in einer weſentlich zu meiner Anſicht gehörenden Beſtimmung ein bloßes Einlenken und Nachgeben ſehen will, um nämlich die Entſtehung der nachmals unzweifelhaft vorhandenen Presbyter-

collegien auch nur einigermaßen erklären zu können. Jedenfalls, glaubt Hr. D. Rothe, reiche dieſes Nachgeben immer noch bei weitem nicht aus, um die Entſtehung der meiner Meinung nach erſt ſpäter aufgekommenen Presbyterien vollſtändig zu erklären. Höchſtens in Beziehung auf die größeren Städte verbreite ſie über den Hergang dabei einiges Licht. „Wie aber ſoll man ſich denſelben in allen denjenigen Orten denken, in denen von vornherein nur Ein Chriſtenverein ſich bildete? Und gewiß kann man nicht umhin, anzunehmen, daß dieß in ſehr vielen Orten, vielleicht bei weitem in den meiſten, weil in allen kleineren, der Fall war. Kurz die in Frage ſtehende Vorſtellung, wie man ſie auch immer wende und modificire, will ſich in keiner Beziehung bewähren. Und ſelbſt wenn ſie dieß thäte, würde ihr doch immer das gewichtige Vorurtheil entgegenſtehen, daß ſie wider die Geſchichte iſt; denn ſie beruht auf einer Verkennung der durchgreifenden genetiſchen Beziehung der urſprünglichen chriſtlichen Gemeinde-Einrichtungen zu der jüdiſchen Synagoge.“ Wie wenn, um ſogleich mit dem Lezteren zu beginnen, nicht auch die jüdiſche Synagoge in ihrem ἀρχισυνάγωγος ein Element der Einheit gehabt hätte! Uebrigens kann ich allerdings eine, wie Hr. D. Rothe behauptet, ſo durchgreifende genetiſche Beziehung der urſprünglichen chriſtlichen Gemeinde-Einrichtungen zu der jüdiſchen Synagoge nicht annehmen, da ich auf der einen Seite nicht weiß, wie dieß geſchichtlich bewieſen werden kann, und auf der andern alle jene Einrichtungen und Verhältniſſe der erſten Chriſtengemeinden ſo ſehr der Natur der Sache gemäß finde, daß ich keinen Grund ſehe, warum ſie aus einer abſichtlichen Nachahmung erklärt werden ſollen. Was jedoch die eigentliche Argumentation des Hrn. D. Rothe gegen meine Anſicht betrifft, ſo gebe ich gern zu, daß die von mir früher citirten Stellen Tit. 1, 5. Ap. Geſch. 24, 23. keinen direkten Beweis dafür enthalten (obgleich aus ihnen keineswegs das Gegentheil folgt), allein die Sache ſelbſt iſt dadurch noch nicht zurückgewieſen. Man muß ſich in der That eine ſehr hohe Vorſtellung von dem erſten Anfang einer

chriſtlichen Gemeinde machen, wenn man glauben kann, ihre Stiftung habe damit begonnen, daß vor allem ein aus mehreren einander gleichſtehenden Mitgliedern beſtehendes geordnetes Presbyter-Collegium eingeſezt wurde. Wurde in der Regel der Grund zu einer chriſtlichen Gemeinde durch Eine oder einige wenige Familien gelegt, die ſich für das Chriſtenthum gewinnen ließen, ſo gab es ſich von ſelbſt, daß das Haupt derjenigen Familie, die zuerſt den entſcheidenden Schritt gethan hatte, ein überwiegendes Anſehen erhielt, welchem die übrigen ſich unterordneten. Familie ſchloß ſich an Familie an, und die Häupter der Familien wurden die Vorſteher der ſich bildenden Gemeinde. Daher waren die πρεσβύτεροι, wie ja ſelbſt noch in den Paſtoralbriefen der eine Geſichtspunkt immer wieder in den andern übergeht, ſowohl die Vorſteher der Gemeinden als die dem Alter nach Aelteſten. Da der Mittelpunkt einer auf dieſe Weiſe entſtehenden chriſtlichen Gemeinſchaft die religiöſen Verſammlungen waren, welche der Natur der Sache nach nicht an einem öffentlichen Orte, ſondern nur in einem Privathauſe ſtattfinden konnten, ſo gab es ſich gleichfalls von ſelbſt, daß derjenige, in deſſen Hauſe man ſich verſammelte, ohne Zweifel in der Regel derjenige, der den übrigen mit ſeinem Glauben an das Chriſtenthum vorangegangen war, dadurch das Recht einer gewiſſen Aufſicht und Vorſteherſchaft erhielt. Und wenn die kleine Gemeinde allmälig ſich vergrößerte und zu groß wurde, um ſich an Einem Orte zu verſammeln, ſo lag es wiederum ganz in der Natur der Sache, daß kleine Particulargemeinden entſtunden, deren jede ſich um ein beſtimmtes Mitglied aus ihrer Mitte ſammelte. So ging von Anfang an Alles von einer Einheit aus, und doch bildete ſich zugleich eine Mehrheit neben einander ſtehender πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι, welche, wenn auch jeder derſelben ſeinen eigenen nähern Kreis hatte, doch ſich in ihrem Verhältniß zu einander nur als ein eng verbundenes Ganzes betrachten konnten. Dieß iſt der natürliche Gang der Sache, wie ihn die Beſchränktheit der erſten Verhältniſſe von ſelbſt mit ſich brachte. Ich kann mir nicht

denken, was gegen dieſe Vorſtellung mit Grund eingewendet werden könnte; ſie läßt ſich aber auch aus dem N. T. ſelbſt hinlänglich nachweiſen. Beachtenswerth iſt in dieſer Beziehung, was Clemens in der ſchon oben angeführten Stelle ſeines Briefs an die Korinthier von den Apoſteln ſagt, daß ſie *κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν* (c. 42.). Die *ἀπαρχαὶ* alſo, die Erſtlinge, die erſten, welche den chriſtlichen Glauben angenommen hatten, wurden die erſten *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. Eine ſolche *ἀπαρχὴ* war Clemens ſelbſt. Er war in Rom der erſte bekehrte Heide und als ſolcher der erſte römiſche Biſchof. Eine ſolche *ἀπαρχὴ* wird Clemens auch in dem den pſeudoclementiniſchen Homilien voranſtehenden Briefe des Clemens an Jakobus, den Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde, genannt, in welchem Clemens ſelbſt erzählt, der Apoſtel Petrus habe, als er ihn zum römiſchen Biſchof weihte, ſeine Weigerung, *τὴν τῆς καθέδρας τιμήν τε καὶ ἐξουσίαν* anzunehmen, mit dem Grunde zurückgewieſen (c. 3.): *σὺ γὰρ δι' ἐμοῦ τῶν σωζομένων ἐθνῶν εἶ κρείττων ἀπαρχή*. Deßwegen alſo eigne er ſich auch am beſten zum Biſchof. Ebenſo ſagt Euſebius K. G. III, 4. von dem Areopagiten Dionyſius: *τὸν Ἀρεοπαγίτην ἐκεῖνον, Διονύσιος ὄνομα, ὃν — πρῶτον πιστεῦσαι ἀνέγραψεν ὁ Λουκᾶς, τῆς ἐν Ἀθήναις ἐκκλησίας πρῶτον ἐπίσκοπον ἀρχαίων τὶς, ἕτερος Διονύσιος τῆς Κορινθίων παροικίας ποιμὴν, ἱστορεῖ γεγονέναι*. Solche Beiſpiele ließen ſich noch mehrere anführen; die Hauptſache aber iſt das hiemit zuſammenzuſtellende neuteſtamentliche Datum 1. Kor. 16, 15. Hier ſagt der Apoſtel: *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς· ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις, καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι*. Die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας* heißt hier das Haus des Stephanas, weil Stephanas der erſte war, der ſich in Achaia zum chriſtlichen Glauben bekehren ließ, weßwegen auch der Apoſtel 1, 16. ſagt, daß er ihn und ſein Haus ſelbſt getauft habe. Nun wird zwar freilich hier nicht

geſagt, daß er πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος geweſen ſey, obgleich er der Sage nach mit demſelben Rechte, wie Clemens und Dionyſius, als erſter Biſchof der korinthiſchen Gemeinde hätte gelten können; auch iſt in dieſer Stelle von beſtimmten, mit eigentlicher Amtsauctorität beſtellten, Gemeindebeamten der korinthiſchen Gemeinde nicht auf entfernte Weiſe die Rede, wie Hr. D. Rothe meint (S. 190); allein das ſieht man deutlich aus der Ermahnung des Apoſtels, daß man ſich einem ſolchen Hauſe (τοῖς τοιούτοις, alſo auch nicht blos dem Stephanas allein) in ehrender Anerkennung ſeiner Verdienſte unterordnen ſoll, wie aus dem natürlichen Gang, welchen die Verbreitung des Chriſtenthums und die Entſtehung chriſtlicher Gemeinden nahm, aus dem Pietäts-Verhältniß gegen ſolche ἀπαρχαὶ, ſich von ſelbſt ein gewiſſes Subordinations-Verhältniß entwickelte. Daß in den Worten des Apoſtels εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτοὺς die διακονία das Diakonat als eigentliches Gemeindeamt iſt, wird, mit Ausnahme des Hrn. D. Rothe, unter den Proteſtanten nicht leicht jemand zu behaupten wagen; bemerkenswerth iſt aber gleichwohl, daß hier nicht blos der Ausdruck διακονία gebraucht, ſondern unter demſelben auch in der Hauptſache eben das zu verſtehen iſt, was urſprünglich zum Weſen des Diakonats gehörte, die vom Geiſte der chriſtlichen Gemeinſchaft geweckte thätige Sorge für die Unterſtützung der Leidenden und Dürftigen, die ſich beſonders diejenigen angelegen ſeyn ließen, die ſich als den Mittelpunkt eines chriſtlichen Vereins betrachteten. Wir haben hier alſo ganz vor uns, was Clemens in der obigen Stelle von den Apoſteln ſagt: καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους, aber wir haben es, was wohl zu bemerken iſt, noch in ſeiner einfachen urſprünglichen Geſtalt, frei von der hierarchiſchen Sprache und Auffaſſungsweiſe, wie ſie ſich uns ſchon bei dem römiſchen Clemens zu erkennen gibt. An eine eigentliche Einſetzung der ἐπίσκοποι und διάκονοι kann doch gewiß in der Stelle des Apoſtels nicht gedacht werden; wenn daher gleichwohl die kirchlichen Schriftſteller die Errichtung dieſer Aemter für eine unmittelbare apo-

ſtoliſche Inſtitution ausgeben, ſo kann dieß nur davon verſtanden werden, daß ſchon mit der erſten Stiftung der chriſtlichen Gemeinden auch der Grund dieſer kirchlichen Verhältniſſe gelegt wurde, ſofern die ἀπαρχαὶ, die von den Apoſteln unmittelbar Bekehrten auch die erſten ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι und διάκονοι wurden, woraus ſodann in der Folge, ohne daß eine beſondere Mitwirkung von Seiten der Apoſtel dabei vorauszuſetzen nöthig iſt, wie ja auch in den anerkannt ächten Briefen des Apoſtels nirgends von einer ſolchen Anordnung die Rede iſt, jene ſtehenden Aemter hervorgiengen. Es iſt daher auch ſchon in der Apoſtelgeſchichte 14, 23. nur aus dem Standpunkt der ſpätern, das Mittelbare mit dem Unmittelbaren verwechſelnden Zeit zu erklären, wenn in der genannten Stelle berichtet wird, daß Paulus und Barnabas auf ihrer erſten Miſſionsreiſe in den von ihnen geſtifteten Gemeinden zu Lyſtra, Ikonium und Antiochien ſogleich auch πρεσβυτέρους eingeſetzt haben. Wäre dieß die gewöhnliche Weiſe des Apoſtels geweſen, ſo müßte daſſelbe auch in Korinth geſchehen ſeyn, in dieſem Falle aber bliebe völlig unbegreiflich, wie in den beiden Briefen des Apoſtels an die Korinthier, aus welchen wir doch mit den Verhältniſſen dieſer Gemeinde weit genauer bekannt werden, als dieß bei irgend einer andern der apoſtoliſchen Zeit der Fall iſt, auch nicht die geringſte Andeutung hievon ſich findet, ſo vielfache Veranlaſſung auch, dieſe Inſtitution zu erwähnen, vorhanden geweſen wäre. Hr. D. Rothe nennt freilich gerade in Beziehung auf die genannte Stelle der Apoſtelgeſchichte mein Verfahren ein befangenes (S. 191); welches Recht er zu dieſer Beſchuldigung habe, kann ich nach den von ihm gegebenen Beweiſen von Unbefangenheit ganz der Beurtheilung Anderer überlaſſen.

Zulezt, nachdem Hr. D. Rothe ſeinen Hauptſatz, daß die chriſtliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts, in der nächſten Zeit nach dem Jahr 70 von den damals noch lebenden unter den Apoſteln, mittelſt der Inſtitution des Episcopats, gegründet worden, für hinlänglich erwieſen hält, glaubt

er ſeiner Anſicht durch die Gegenüberſtellung der gegenwärtig unter den Proteſtanten gangbaren Vorſtellung von der Geneſis des Episcopats noch eine beſondere Stütze und Empfehlung geben zu können (S. 524 f.). Er hält ſich für dieſen Zweck an die von Ziegler in der Geſchichte der kirchlichen Verfaſſungsformen (S. 7—29) gegebene Darſtellung, welche noch immer die unvergleichlich ſorgfältigſte ſey. Dieſe Anſicht geht von dem Bedürfniß eines die Verhandlungen des Presbyter-Collegiums leitenden Präſidenten aus, welcher anfangs mit Rückſicht auf das Alter, im Verlauf der Zeit aber durch freie Wahl beſtimmt, ſehr natürlich allmälig der eigentliche Oberaufſeher der Gemeinde wurde. Daß dieſe Vorſtellung nicht auf geſchichtliche Data gebaut, ſondern eine reine Hypotheſe ſey, kann man Hrn. D. Rothe in gewiſſem Sinne zugeben, aber es folgt daraus nichts für die Richtigkeit ſeiner Anſicht, da ſich die gewöhnliche, wie die gegebene Entwicklung zeigt, auf eine Weiſe modificiren läßt, bei welcher ſie ebenſo der Natur der Sache gemäß als geſchichtlich begründet erſcheint. Die Fragen, die Hr. D. Rothe erhebt, ob denn die Presbyter-Collegien bei den damals noch ſo einfachen Verhältniſſen der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht vielleicht überhaupt ohne einen Präſidenten haben beſtehen können, warum es gerade ein ſtändiges Präſidium habe ſeyn müſſen, ob es nicht im Gegentheile dem überwiegend demokratiſchen Geiſte der damaligen Gemeindeverfaſſung weit angemeſſener geweſen ſey, den Vorſitz wechſeln zu laſſen, wollen nicht viel bedeuten; auch auf die Bemerkung, daß jene Anſicht den Episcopat als ein bloßes Gemeindeamt, nicht aber zugleich als Kirchenamt nehme, iſt kein großes Gewicht zu legen, da in dem einen doch an ſich auch ſchon das andere enthalten war, wichtiger aber iſt unſtreitig die Einwendung: jene Hypotheſe erkläre die ſo ſchnelle allgemeine Ausbreitung der biſchöflichen Verfaſſung gar nicht, ſie ſetze voraus, dieſelbe habe ſich wie von ſelbſt gemacht, das werde ihr aber niemand glauben, der ſich die geſchichtlichen Verhältniſſe der älteſten Chriſtenheit klar zu vergegenwärtigen vermöge, die große Beſchränkt-

heit der Communicationsmittel und den lebhaften Widerſpruch und Gegenkampf, den ein Emporſteigen der Präſidenten der Presbytercollegien, wie es vorausgeſezt werde, in dieſen leztern ſelbſt, der Natur der Sache nach, hätte hervorrufen müſſen. Allein dieſe Ausbreitung der biſchöflichen Verfaſſung erſcheint keineswegs als eine ſo ſchnelle und allgemeine, wofern man nur nicht die Entſtehung der Ignatianiſchen Briefe mit Hrn. D. Rothe ſchon an den Anfang des zweiten Jahrhunderts ſezt, und ſich ſodann die weitere Freiheit nimmt, überall, wo ſeitdem von πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι die Rede iſt, ſogleich den Ignatianiſchen Episcopatsbegriff vorauszuſetzen. Dieß wäre freilich eine ſo ſchnelle Verbreitung einer völlig neuen, bis auf jenen Zeitpunkt der chriſtlichen Kirche völlig fremden, und mit dem von Hrn. D. Rothe ſo ſehr urgirten demokratiſchen Geiſte der urſprünglichen Gemeindeverfaſſung ſo auffallend contraſtirenden Verfaſſungsform, daß ſie ſelbſt unter der Vorausſetzung der unmittelbaren apoſtoliſchen Inſtitution des Episcopats das größte Räthſel bleiben würde, und man könnte ſich nicht genug darüber wundern, daß die Spuren und Wirkungen einer ſo großen und durchgreifenden, wie durch einen plötzlichen Sprung geſchehenen Veränderung in der Geſchichte nicht ſichtbarer hervortreten. Welche ganz andere Bedeutung ſollten doch wenigſtens die Ignatianiſchen Briefe, welche ja nach der Anſicht des Hrn. D. Rothe das Hauptorgan der Einführung dieſer neuen kirchlichen Form geweſen ſeyn würden, in der kirchlichen Literatur jener Zeit erhalten haben, wie läßt es ſich denken, daß ſie ſo ſehr in den Hintergrund zurücktreten, und, wenig gefehlt, ſogar den Character einer apokryphiſchen Schrift annehmen konnten? Wie ganz anders geſtaltet ſich die Sache, wie naturgemäß erſcheint der ſucceſſive Gang der Entwicklung der kirchlichen Verfaſſungsformen, wenn wir die Einführung des Episcopats im eigentlichen Sinne erſt in eine ſpätere Zeit ſetzen, und die von Anfang an beſtehende Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι auf der einen, und das gleichwohl auf der andern Seite auch ſchon von Anfang an in dieſer Iden-

tität mitgeſezte Moment der Einheit, ſo wie das ſelbſt noch zur Zeit eines Irenäus in einem bedeutenden Theile der chriſtlichen Gemeinſchaft ſichtbare Intereſſe, in den ἐπίσκοποι bloße πρεσβύτεροι zu ſehen, als die Momente betrachten, durch deren vermittelnden Uebergang der eigentliche Episcopat allmälig die überwiegende und vorherrſchende Form der chriſtlichen Kirche wurde. Ich ſehe nicht, was gegen dieſe Anſicht mit Grund eingewendet werden könnte. Ueberhaupt ſcheint mir der Hauptpunct, welcher hier zu fixiren iſt, nicht ſowohl der Fortſchritt von der urſprünglichen Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι zum Episcopat zu ſeyn (denn dieſer Fortſchritt ergab ſich von ſelbſt, ſobald man nur die urſprüngliche Anlage zur monarchiſchen Einheit nicht überſieht), als vielmehr die Trennung der Einen, mit ſich ſelbſt identiſchen, chriſtlichen Gemeinſchaft in den Gegenſatz der Cleriker und Laien. Daß in den ächten pauliniſchen Briefen noch keine Spur dieſes Standesunterſchiedes zu finden iſt, darf wohl als allgemein zugegeben vorausgeſezt werden; daß aber andere Schriften unſeres Kanons auch durch dieſes Kriterium die ſpätere Zeit ihres Urſprungs verrathen, möchte bei genauerer Erwägung kaum verkannt werden können. Die ſprechendſte Stelle dieſer Art möchte wohl 1 Petr. 5, 1. f. ſeyn: πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνὸς, ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνίον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ᾽ ἑκουσίως, μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, μηδ᾽ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου. Vergleichen wir die Vorſchriften und Ermahnungen, die in den ächten pauliniſchen Briefen für verſchiedene Verhältniſſe des chriſtlichen Lebens gegeben werden, wo findet ſich etwas einer ſolchen Erinnerung Analoges? Denn wenn auch noch in der angeführten Stelle die πρεσβύτεροι und νεώτεροι einander gegenübergeſtellt werden (vgl. V. 5.), ſo bilden doch die πρεσβύτεροι, oder ἐπισκοποῦντες, ſchon eine von der eigentlichen Gemeinde geſchiedene Claſſe, einen eigenen Stand, deſſen Mit-

glieder, ſchon gemachten Erfahrungen zufolge, nicht immer die Treue, Uneigennützigkeit, Anſpruchsloſigkeit, überhaupt die Reinheit der Geſinnung, die man von Männern der apoſtoliſchen Zeit zu erwarten berechtigt iſt, beweiſen. Es ſpricht ſich in ihnen, wie wir aus dem Bedürfniß ſolcher Ermahnungen, wie hier gegeben werden, ſchließen müſſen, ein eigenthümlicher, die Gemeinden auf herriſche Weiſe behandelnder, Standesgeiſt aus. Dieß liegt in jedem Fall in dem *κατακυριεύειν τῶν κλήρων*, wie man auch den Ausdruck *κλῆροι* näher beſtimmen mag. Man kann unter den *κλῆροι* die Gemeinden verſtehen, ſofern ſie durch höheren Beruf, durch den bei der Wahl ſich offenbarenden Willen Gottes der Leitung der Presbyteren anvertraut ſind, ohne Zweifel aber ſind die *κλῆροι* die kirchlichen Aemter ſelbſt, und die *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* auf herriſche Weiſe mit ihren kirchlichen Aemtern verfahrende Presbyteren. Dieſe Bedeutung erhielt das Wort *κλῆρος* ſchon ſehr früh *), und wenn wir nun ſchon 1 Tim. 3, 1. von einem *ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς* hören, das zwar in dieſer Stelle ein *ἔργον καλὸν* genannt wird, unter der Vorausſetzung, daß ein *ἐπίσκοπος* die nachher genannten Eigenſchaften hat, aber ebenſo gut auch Sache des Ehrgeizes werden konnte, ſo ſehen wir uns ſchon in die Zeit verſezt, in welcher nicht blos die *κλῆροι* ſtehende Aemter geworden waren, ſondern auch die *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* ſich als die *κύριοι* dieſer *κλῆροι* zu betrachten anfiengen. Dieſe Veränderung trat ſehr natürlich ein, als in Folge der Vergrößerung der Gemeinden und der engern Vereinigung der bisher noch mehr für ſich beſtehenden kleinen Vereine, nicht mehr alle, die vermöge ihres natürlichen Alters in die Claſſe der *πρεσβύτεροι* gehörten, auch *πρεσβύτεροι* im kirchlichen Sinne ſeyn konnten, ſondern jezt eigentliche Presbyter=

*) So kommt es vor in der Schrift des Clemens von Alex.: *Τίς ὁ σωζόμενος πλȣ́σιος*, c. 42., wo geſagt wird, der Apoſtel Johannes habe von Epheſus aus die Umgegend bereist, *ὅπȣ μὲν ἐπισκόπȣς καταςήσων, ὅπȣ δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπȣ δὲ κλῆρον, ἕνα τέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τȣ̃ πνεύματος σημαινομένων.*

collegien ſich bildeten *), deren Mitglieder entweder durch ein eigentliches Looſen (den κλῆρος, wie Ap. Geſch. 1, 26.), oder durch die Wahl der Gemeinde (das χειροτονεῖν Ap. Geſch. 14, 23.), jedenfalls aber auf eine Weiſe beſtimmt wurden, vermöge welcher man in dem dem Einzelnen zu Theil gewordenen Amt etwas durch eine beſondere höhere Fügung ihm zugefallenes und ihn vor andern auf eigenthümliche Weiſe auszeichnendes ſehen mußte. In dieſem Sinne wird daher ſchon Ap.Geſch. 1, 17. das Apoſtelamt ὁ κλῆρος τῆς διακονίας genannt, und jedes kirchliche Amt, zu welchem man auf ähnliche Weiſe gelangte, konnte nun ſchlechthin ein κλῆρος heißen. Daß ſich ganz im Zuſammenhang n · dieſen Vorſtellungen mit den Worten κλῆρος ſchon früh auch der Begriff eines höhern, den Einzelnen auszeichnenden, Standes verband, zeigt die bemerkenswerthe Stelle in dem Schreiben der Gemeinden von Vienna und Lugdunum bei Euſebius K. Geſch. V, 1., in welcher von einer Märtyrerin geſagt wird: τῷ κλήρῳ τῶν μαρτύρων προσετέθη. Ὁ κλῆρος τῶν μαρτύρων kann hier das Märtyerthum doch nur genannt werden, ſofern die Märtyrer gleichſam einen höhern Stand bilden, in welchem der Einzelne durch einen ihn vor andern auszeichnenden Beruf aufgenommen wird **). Einen ſolchen Stand bildeten auch

*) Daher ſchon in dem Briefe des römiſchen Clemens c. 54.: οἱ καθεσταμένοι πρεσβύτεροι.

**) In dieſer Bedeutung kommt das Wort beſonders auch in den Ignatianiſchen Briefen öfters vor. Ep. ad Trall. c. 12. fordert Ignatius die Gemeinde in Tralles auf: bittet für mich εἰς τὸ καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου (d. h. des Märtyrerthums als einer von Gott gerade einem Einzelnen vor Andern zu Theil gewordene Auszeichnung), οὗ περίκειμαι ἐπιτυχεῖν, ἵνα μὴ ἀδόκιμος εὑρεθῶ. Ep. ad Rom. c. 1.: der Anfang iſt gut, ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μου (das Märtyrerthum) ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν. Ep. ad Philad. c. 5.: ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην, ἐπιτύχω. Auch Ep. ad Eph. c. 11., wo Ignatius wünſcht, der Fürbitte der Epheſier ſtets theilhaftig zu ſeyn, ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς Ἀποστόλοις πάντοτε συνῄνεσαν, iſt mit κλῆρος

diejenigen, welchen die κλῆροι der Gemeinden zugefallen waren. Sie waren ὁ κλῆρος, οἱ κληρικοὶ, welchen gegenüber alle andern nur die Gemeinde ſchlechthin, ὁ λαὸς, οἱ λαϊκοὶ, ſeyn konnten. Daß zur Entſtehung dieſes Gegenſatzes (auch abgeſehen von der Stelle 5 Moſ. 18, 2.) hauptſächlich altteſtamentliche Begriffe mitwirkten, beweiſt ſowohl das Wort λαὸς an ſich ſchon, als auch der Zuſammenhang der Stelle in dem Briefe des römiſchen Clemens, in welchem der Ausdruck λαϊκὸς zuerſt in dieſem Sinne ſich findet. Ein ἄνθρωπος λαϊκὸς iſt hier jeder, welcher weder ἀρχιερεὺς, noch einer der ἱερεῖς oder λευῖται iſt. Aus dieſer Sphäre iſt demnach, wie wir hier deutlich ſehen, der Begriff der λαϊκοὶ, welcher von ſelbſt auch den ihm gegenüberſtehenden in ſich ſchließt, genommen. Wie der Name λαὸς, mit welchem vorzugsweiſe die altteſtamentliche Volksgemeinde bezeichnet wird, auf die chriſtliche Gemeinde überging, ſehen wir ſchon aus der Stelle Ap. Geſch. 18, 10. Ein anderer verwandter Ausdruck, welcher gleichfalls zum Beweiſe dafür dienen kann, wie ſehr man gerade in jenem Zeitpunkt, in welchen die erſte Geſtaltung dieſer Verhältniſſe fällt, in der altteſtamentlichen Sphäre lebte, iſt der von der chriſtlichen Kirche mit beſonderer Emphaſe gebrauchte Ausdruck οἶκος Θεȣ̃ 1 Tim. 3, 15. (vgl. 2 Tim. 2, 20.), genommen aus der Stelle 4 Moſ. 12, 7. (Hebr. 3, 5.), die auch Clemens in der oben angeführten Stelle, in welcher er die altteſtamentliche und neuteſtamentliche Religionsverfaſſung paralleliſirt, vor Augen hat *).

---

der Begriff einer höhern Würde, eines den Einzelnen auszeichnenden Standes, verbunden. Man vergl., wie auch ſchon Ap. Geſch. 17, 4. προσκληρȣ̃σθαι gebraucht iſt, und wie derſelbe Ausdruck bei Philo Leg. ad Caj. S. 1031. in Beziehung auf das jüdiſche Volk vorkommt (ἔθνει δὴ τοιȣ́τῳ προσκεκληρωμένος καὶ πατρίδι καὶ ἱερῷ δέομαι ὑπὲρ ἁπάντων).

*) Ohne allen Grund bemerkt Neander Geſch. der chr. Rel. u. Kirche Bd. I. S. 301. gegen die Annahme, daß ſchon bei dem römiſchen Clemens c. 40. die altteſtamentlichen Verhältniſſe auf die chriſtliche Kirche angewandt ſeyen, gewiß ſey dieſer Brief, wie

Mit Recht fragt man, wenn man auf die ganze Reihe der unhaltbaren Beweiſe und Combinationen zurückſieht, deren ſich Hr. D. Rothe zur Begründung ſeiner Hauptidee bedient, welchen Werth überhaupt eine ſolche Hypotheſe haben könne. Denn gewiß wird niemand glauben können, daß ſie auf rein hiſtoriſchem Wege entſtanden ſey. Hr. D. Rothe will ſich zwar dieſen Schein geben, indem er ſich (Vorr. S. VI.) gegen das Vorurtheil verwahrt, daß er zum großen Theil gerade mit ſolchen Daten rechne, die bisher meiſt ohne weiteres über Bord geworfen worden ſeyen. „Iſt denn nicht eben das die Probe der Richtigkeit einer hiſtoriſchen Conſtruction, wenn alle geſchichtlich gegebenen Data in ihr aufgehen? Liegt denn bei ſolchen Unterſuchungen der Impuls zu ihrer Erneuerung nicht eben darin, daß die bisherigen Auffaſſungen noch einzelne Data, ihrer guten Beglaubigung ungeachtet, als einen irrationalen Reſt auf die Seite gelegt haben? Und ſtellt ſich alſo dabei nicht eben das als die Aufgabe, gerade dieſe Daten in die Conſtruction auf organiſche Weiſe mit aufzunehmen?“ Allein um die ſo mühevoll zuſammengebrachten und ſo gewaltſam interpretirten Data insgeſammt für reingeſchichtlich halten zu können, und von dieſer Vorausſetzung aus die Aufgabe, um welche es ſich hier handelt, auf die angegebene Weiſe zu ſtellen, muß man

---

die Briefe des Ignatius, obgleich nicht ſo ſtark, durch ein hierarchiſches Intereſſe interpolirt worden. In andern Stellen deſſelben Briefs zeige ſich vielmehr der freiere Geiſt der urſprünglichen presbyterianiſchen Kirchenverfaſſung, wie einfach werde c. 42. ohne hierarchiſchen Schwulſt die Anſtellung der Biſchöfe oder Presbyteren und der Diaconen durch die Apoſtel erzählt. Wie wenn die καθεσταμένοι πρεσβύτεροι nicht auch aus dem altteſtamentlichen Geſichtspunkt betrachtet werden könnten! Am wenigſten laſſe ſich auch bei einem Schüler des Apoſtels Paulus eine ſolche Verwechslung des alt- und neuteſtamentlichen Geſichtspunkts denken. Ein συνεργός des Apoſtels Paulus heißt allerdings Clemens Phil. 4, 3., aber ſonſt gilt er allgemein als ein Schüler des Apoſtels Petrus.

von der fraglichen Hypotheſe ſelbſt ſchon in dem Grade befangen ſeyn, wie dieß bei Hrn. D. Rothe allerdings der Fall iſt. Es dringt ſich daher hier immer wieder die Frage auf, von welchem Standpunkt aus überhaupt Hr. D. Rothe auf eine Hypotheſe kommen konnte, welche für den unbefangenen Geſchichtsforſcher ſo wenig Anziehendes und Einleuchtendes zu haben ſcheint. Denn auch die friſche Lebendigkeit, welche Hr. D. Rothe ſeiner Totalanſchauung der geſchichtlichen Verhältniſſe der früheſten chriſtlichen Zeit nachrühmt (S. 323.), kann nicht ſo geradezu ihr zugeſtanden werden, da das Leben der Geſchichte doch nur in der Objectivität der gegebenen Verhältniſſe, nicht aber in der Subjectivität der in ſie hineingetragenen Vorſtellungen beſtehen kann. Doch wozu ſuchen wir erſt die Antwort auf unſere Frage? Wollte man auch Bedenken tragen, die freilich unverkennbar genug ſich darlegende Tendenz des Werks ſo geradezu mit ihrem wahren Namen zu bezeichnen, Hr. D. Rothe macht ja ſelbſt kein Geheimniß daraus, und hat ſelbſt mit edler Offenheit den Schlüſſel zum Verſtändniß ſeines Werkes gegeben, wenn er Vorrede S. IX. geſteht, daß er nichts dawider haben werde, wenn man etwa ſein Buch für den Verſuch eines proteſtantiſchen Seitenſtücks zu Möhlers (des Mannes, „der unter den Neueren den Geiſt der Hierarchie der älteſten Kirche am glücklichſten begriffen hat,“ S. 497) Einheit in der Kirche anſehen ſollte, einer Schrift, zu welcher er nie ohne freudige Bewunderung ihrer urkräftig friſchen und auch im Ganzen ebenſo wahren als tiefen Auffaſſung des innerſten Selbſtbewußtſeyns der älteſten Kirche zurückkehre. Vielleicht ſey dieſe Aeußerung nicht das Einzige, was ihm die Anklage des Katholiſirens zuziehen dürfte. Dieſe Aeußerung für ſich kann allerdings keine Anklage dieſer Art begründen, um ſo mehr aber die in ihr nur ausgeſprochene unläugbare Tendenz des Werks. Es fragt ſich daher nur, was denn eigentlich als das Characteriſtiſche dieſer Tendenz anzuſehen iſt. Daß Hr. D. Rothe den Episcopat als den eigentlichen Mittelpunkt der kirchlichen Verfaſſung und des kirchlichen Lebens betrach-

tet, iſt, ſobald man ſich über den Urſprung des Episcopats verſtändigt hat, der Geſchichte gemäß. Auch daß er den Episcopat ſo nahe als möglich an den Apoſtolat ſich anſchließen läßt, kann nicht ſchlechthin getadelt werden, da nicht geläugnet werden kann, daß die Biſchöfe in gewiſſem Sinne die Nachfolger der Apoſtel ſind. Daß aber der Episcopat die unmittelbare Inſtitution der Apoſtel ſeyn ſoll, daß er in der ganzen Form, in welcher er ſich im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat, wie Hr. D. Rothe behauptet, nichts enthält, was nicht von den Apoſteln beabſichtigt, und für den Zweck, für welchen es in der Folge diente, von ihnen angeordnet wäre, dieß iſt es, was zunächſt zur katholiſirenden Tendenz des Werks gerechnet werden muß. Wir können aber dabei zwei Momente unterſcheiden, in welchen die Anſicht des Herrn D. Rothe von der in der proteſtantiſchen Kirche gangbaren abweicht. Er ſtellt ſich nemlich ſchon darin auf einen eigenthümlichen Standpunkt, daß er die Geſtalt, welche die chriſtliche Kirche im Episcopat erhielt, nicht als das mehr oder minder zufällige Reſultat der hiezu zuſammenwirkenden Verhältniſſe jener Zeit, ſondern als die abſichtliche Veranſtaltung beſtimmter, für dieſen Zweck thätiger Perſonen betrachtet. An dieſes erſte Moment ſchließt ſich ſodann erſt das zweite an, daß es die Apoſtel waren, von welchen die ganze Einführung des Episcopats ausging.

Daß wir, wenn wir uns die Anſicht des Hrn. D. Rothe genetiſch erklären wollen, vor allem das erſtere dieſer beiden Momente, das Moment der Abſichtlichkeit, fixiren müſſen, iſt daraus zu erſehen, daß Hr. D. Rothe der gewöhnlichen Anſicht die Einwendung entgegenſetzt, ſie gehe von der unglaublichen Vorausſetzung aus, die Verbreitung des Episcopats habe ſich wie von ſelbſt gemacht (S. 530). Halten wir vorerſt dieſes Moment feſt, ſo ſtellt ſich das Werk des Hrn. D. Rothe von ſelbſt in Eine Reihe mit einem frühern Verſuch derſelben Art, an welchen wir ſchon bei der Prüfung der Hauptargumente des Hrn. D. Rothe vielfach erinnert werden mußten. Auch Keſtner in der berüchtigten Schrift:

Die Agape, oder der geheime Weltbund der Chriſten, von Clemens in Rom unter Domitians Regierung geſtiftet (Jena 1819), wollte ſeine Anſicht der gewöhnlichen entgegenſetzen, nach welcher man in der Geſchichte der Ausbildung und ſchnellen Verbreitung des Chriſtenthums in den erſten Jahrhunderten ein zuſammenhangsloſes Aggregat einzelner Parteien und Begebenheiten finde, die ſich durch Zufall gerade ſo verbunden haben. Den unpartheiiſchen Hiſtoriker, glaubt Keſtner, werde dieſe Erklärungsweiſe nie befriedigen, er, der auch die Schatten- und Nachtſeiten des Chriſtenthums mit hiſtoriſcher Wahrheit darzuſtellen habe, werde durch viele Erſcheinungen und Zeugniſſe zu der wichtigen Entdeckung hingeleitet, daß vom Ende des erſten Jahrhunderts an ein geheimer religiöspolitiſcher Weltbund, Agape genannt, beſtanden habe, welcher die zerſtreuten Chriſtengemeinden zu Einem Körper verbunden, Juden und Heiden geworben, und deſſen Conſtitution und Myſterien-Ritual der frühern apoſtoliſchen Kirche in allen Ländern ein neues gleichförmiges Gepräge aufgedrückt habe. Nur aus ſeiner Verzweigung und Wirkſamkeit in der ganzen bekannten Welt laſſe ſich die ſchnelle und weite Verbreitung des Chriſtenthums und ſeine politiſche Bedeutſamkeit, was Zweck des Bundes geweſen ſey, aber auch ſeine Entartung, erklären. Nach hiſtoriſchen Zeugniſſen ſey Clemens, Biſchof in Rom, der Stifter und erſte Präſident des chriſtlichen Geheimbundes geweſen. Dieſer Clemens habe den Plan zu einer Weltrevolution durch das Chriſtenthum entworfen, durch den geheimen Chriſtenbund, der die Glieder in ſtrenger Disciplin an einander band, und in dem Stufengang einer ſymboliſchen Geheimlehre auf den Umſturz der alten politiſch-religiöſen Verfaſſung des Weltſtaates hinwirkte, habe er ſeinen Zweck zu erreichen geglaubt. Die Zerſtörung Jeruſalems habe das erſte Signal dazu gegeben. Durch eine Menge zeitgemäßer untergeſchobener Schriften, beſonders jüdiſcher und heidniſcher Weiſſagungsſchriften, die Juden und Heiden gewinnen ſollten, durch Einführung einer neuen Auslegung der h. Schrift, durch kräftige Gehülfen habe Clemens

Einheit zu bewirken, und die Gemeinden nach ſeiner apoſto-liſch genannten Bundes-Conſtitution zu reguliren gewußt. Dieß ſind die Hauptideen der längſt wieder verſchollenen Keſtner'ſchen Agape, die in der Schrift des Hrn. D. Rothe eigentlich nur in einer andern Geſtalt wieder auftreten. Denn wer ſieht hier nicht ſogleich, bei aller Divergenz der Richtung, die Einheit deſſelben Ausgangspunkts und die Gleichförmigkeit der ganzen hiſtoriſchen Auffaſſung? Das Gemeinſame, wovon beide ausgehen, iſt die Vorausſetzung, daß eine hiſtoriſche Erſcheinung, wie das Chriſtenthum der älteſten Zeit iſt, faſſe man nun vorzugsweiſe die ſchnelle und weite Verbreitung des Chriſtenthums überhaupt ins Auge, oder die Einführung der das Weſen der chriſtlichen Kirche beſtimmenden Grundform, des Episcopats, nur das Werk eines im Geiſte eines beſtimmten Subjects entworfenen, und durch die für dieſen Zweck gewählten Mittel ausgeführten Planes ſeyn könne. Daher iſt hier der Apoſtel Johannes, dort der römiſche Biſchof Clemens die handelnde Hauptperſon. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß die Abſichtlichkeit und Planmäßigkeit, von welcher beide ausgehen, bei dem einen ſchon ganz in die rein menſchliche Sphäre eines geheim wirkenden, ſelbſt den Betrug nicht verſchmähenden Bundes verlegt iſt, bei dem andern aber noch ganz dem heiligen Kreiſe der apoſtoliſchen Wirkſamkeit angehört, und die ganze Richtung dort mehr durch ein politiſches, hier vorzugsweiſe durch ein hierarchiſches Intereſſe beſtimmt wird, ein Unterſchied, welchen man zunächſt ſehr geneigt ſeyn könnte aus der Verſchiedenheit des Characters der Zeiten, in welchen die beiden Schriften entſtanden ſind, zu erklären. In einer Zeit, in welcher Freimaurer-Ideen in Teutſchland noch mehr im Schwung waren, als es in unſern Tagen der Fall zu ſeyn ſcheint, der Tugendbund kaum erſt in ſeiner großen politiſchen Bedeutung ſich kund gethan hatte, und die allgemeine teutſche Burſchenſchaft in der Periode der ſchönſten Begeiſterung für ihre Plane einer Weltreform ſich befand, während auf der andern Seite der herrſchenden rationaliſtiſchen Anſicht die abentheuerlichſte

Hypotheſe vom Urſprung des Chriſtenthums nicht zu profan erſchien, mochte leicht einem jungen Theologen der Gedanke kommen, auch die Weltreform des Chriſtenthums aus der Werkſtätte einer geheimen Verbindung hervorgehen zu laſſen. In unſern Tagen, in welchen auch unter den Proteſtanten da und dort ein neues Intereſſe für hierarchiſche Ideen erwacht, und in einem Theile der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt ſo ernſtliche Anſtalten getroffen werden, ein neues Papſtthum zu errichten, liegt es um ſo näher, das Hierarchiſche des Katholicismus von einer auch dem Proteſtantismus ſich empfehlenden Seite dadurch darzuſtellen, daß man es aus apoſtoliſchem Urſprung abzuleiten verſucht. Laſſen wir jedoch geheime Motive dieſer Art ganz auf ſich beruhen, in jedem Falle müſſen wir die Abſichtlichkeit und Planmäßigkeit, auf welche Hr. D. Rothe überall zurückgeht, um den Episcopat als eine unmittelbare Inſtitution der Apoſtel darzuthun, als das Characteriſtiſche ſeiner katholiſirenden Tendenz betrachten. Indem nemlich der Katholicismus alle zur eigenthümlichen Verfaſſung der katholiſchen Kirche gehörenden weſentlichen Formen und Inſtitutionen apoſtoliſchem Urſprung zuſchreibt, unterſcheidet er ſich dadurch weſentlich vom Proteſtantismus, daß er aus einer unmittelbaren Abſicht und Anordnung Jeſu und der Apoſtel ableitet, was der Proteſtantismus nur für eine zufällige Folge der Verhältniſſe halten kann, unter welchen die chriſtliche Kirche entſtanden iſt. Ebendamit iſt aber auch das Unwahre und Unhiſtoriſche, das dieſe Anſicht für den Proteſtantismus haben muß, bezeichnet. Es handelt ſich hier nicht blos um die Willkür, mit welcher der hiſtoriſche Beweis für die Vorausſetzung, von welcher man ausgeht, geführt wird, auch davon können wir noch ganz abſehen, daß Jeſus und die Apoſtel zu Urhebern von Grundſätzen und Inſtitutionen gemacht werden, die vom proteſtantiſchen Standpunkt aus betrachtet im größten Widerſpruch mit dem wahren Geiſte des Chriſtenthums erſcheinen, bleiben wir auch nur bei dem Allgemeinſten und Weſentlichſten ſtehen, ſo kann der Proteſtant eben in jener Abſichtlichkeit, die die Grund-

vorausſetzung der ganzen Anſicht iſt, nur den Standpunkt einer beſchränkten und befangenen Weltanſicht ſehen. Denn was ſpricht ſich in jenem Grundſatze, daß hiſtoriſche Erſcheinungen, wie die fraglichen ſind, nicht anders begriffen werden können, als aus der Vorausſetzung einer beſtimmten, von einem beſtimmten Subject ausgehenden Abſicht anders aus, als die Unfähigkeit, von dem Standpunkte der Subjectivität ſich auf den Standpunkt der Objectivität zu erheben? Wer nur in der Sphäre ſeiner ſubjectiven Vorſtellungen, Maximen und Intereſſen lebt, und in der Gegenwart, die ihn umgibt, nur das ſubjektive Handeln der einzelnen Individuen erblickt, einem ſolchen muß auch in der Vergangenheit, in dem ganzen Entwicklungsgange der Geſchichte, alles durch die Subjectivität einzelner hervorragender Individuen bedingt erſcheinen, und er wird ſich von der Vorausſetzung nicht trennen können, daß, ſo gewiß jede Wirkung ihre Urſache haben müſſe, ſo gewiß auch nichts von irgend einer größern Bedeutung zur hiſtoriſchen Exiſtenz kommen könne, ohne daß die Idee davon gleich anfangs in irgend einem einzelnen Subject vorhanden war. Wollte man daher nach derſelben Grundanſicht, nach welcher man die Entſtehung der chriſtlichen Kirche, wie ſie im Laufe der Zeit ſich geſtaltete, oder die allgemeine Einführung des Episcopats für etwas ſchlechthin unerklärliches hält, wenn nicht die Apoſtel ſelbſt ſchon alles auf dieſelbe Weiſe beabſichtigten, wie es in der Folge ſich geſchichtlich verwirklichte, auch die Geſchichte überhaupt conſtruiren, ſo müßte man auf analoge Weiſe auch die römiſche Weltherrſchaft nur dann begreiflich finden, wenn Romulus ſchon den Grundſtein der ewigen Stadt mit dem Gedanken an ihre künftige Weltherrſchaft legte. Das war auch wirklich, wie bekannt iſt, die geſchichtliche Anſicht der alten Zeit *), aber

*) Daher das im Alterthum, und zwar, je höher wir hinaufgehen, um ſo mehr gewöhnliche Anticipiren des Erfolgs in Erſcheinungen, welche ſchon den ganzen Verlauf einer Begebenheit als Idee und Abſicht in ſich ſchließen, in Weiſſagungen, Vorbedeutungen und allem demjenigen, was dahin gehört, was nichts anders iſt,

ebendarum können wir ſie nur als eine in ihrer Subjectivität befangene Periode der Menſchheit betrachten. Wird nun dieſe Anſicht auf das religiöſe Gebiet übergetragen, und bei allem, was ſich auf demſelben zur geſchichtlichen Exiſtenz objectivirte, auch eine eigenthümliche Abſicht vorausgeſetzt, ſo iſt die nothwendige Folge, daß allen kirchlichen Inſtitutionen, ſofern ſie von den Apoſteln beabſichtigt und für ihren beſtimmten Zweck angeordnet waren, auch eine für alle Zukunft gültige göttliche Auctorität zugeſchrieben werden muß. Was von der Abſicht gilt, muß auch von der Verwirklichung der Abſicht gelten, da hier das Eine mit dem Andern identiſch genommen wird. Aber hier iſt nun auch der Punkt, auf welchem die hiſtoriſche Anſicht des Proteſtantismus zu der des Katholicismus in einen beſtimmten Gegenſatz tritt, indem der Proteſtant die Vorausſetzung nicht theilen kann, daß die kirchlichen Formen, wie ſie ſich im Laufe der Zeit geſtaltet haben, auf eine unmittelbare Abſicht und Inſtitution der Apoſtel zurückzuführen ſind. Dieſer Widerſpruch wird ſich zunächſt nur auf das Materielle beziehen, das offenbar Unchriſtliche der nachapoſtoliſchen Zeit, während, was das Formelle betrifft, die geſchichtliche Anſicht in derſelben Subjectivität befangen bleibt, und der Proteſtant wird daher nur um ſo geneigter ſeyn, was der Katholik für eine unmittelbare Inſtitution der Apoſtel hält, als ein Werk des Betrugs und des hierarchiſchen Intereſſes anzuſehen. Was iſt ſo betrachtet ſelbſt eine Keſtner'ſche Agape anders als die weiter fortgeführte Anſicht der ältern Proteſtanten von dem Urſprung des Papſtthums? Daher iſt der wahre Gegenſatz gegen einen Standpunkt, welcher auf gleiche Weiſe den Character der Subjectivität an ſich trägt, mag er ſeine nähere Beſtimmung von katholiſcher oder proteſtantiſcher Seite erhalten, nur jener objective, zu welchem ſich nur der Prote-

als die Unfähigkeit des die Objecte der Geſchichte in ſein Bewußtſeyn aufnehmenden Subjects, den Standpunkt post eventum von dem Standpunkt ante eventum zu trennen, und beide ſo auseinanderzuhalten, daß ſich das Subject ſeiner Subjectivität begibt, um ſich in den objektiven Gang der Sache ſelbſt hineinzuverſetzen.

ſtantismus, nicht aber der Katholicismus erheben kann, weil der letztere die Vorausſetzung nie fallen laſſen darf, die ganze Geſtaltung der nachapoſtoliſchen Kirche ſey aus einer abſichtlichen Inſtitution der Apoſtel hervorgegangen, womit immer wieder die Subjectivität als das eigentliche Princip der Geſchichte feſtgehalten wird. Der Proteſtantismus aber, indem er ſich vor allem von jener Vorausſetzung losſagt, kann ſich ebendeßwegen auch auf einen Standpunkt ſtellen, auf welchem er überhaupt in der Geſchichte nicht blos das ſubjective Thun dieſer und jener Individuen ſieht, ſondern neben und über demſelben das Walten und Wirken des objectiven Geiſtes anerkennt, deſſen Bewegung die Geſchichte iſt, um ſich durch die Reihe der verſchiedenen Momente, in welchen er ſich zu ſeiner geſchichtlichen Exiſtenz objectivirt, mit ſich ſelbſt zu vermitteln, und zu ſeinem wahren Weſen, zur freien Identität mit ſich ſelbſt, hindurchzudringen. Sollte es denn nicht, um dieſen objectiven Standpunkt ſogleich in ſeiner concreten Wahrheit nachzuweiſen, neben jenen beiden Anſichten, von welchen die eine in dem Episcopat nur ein Werk des Betrugs, die andere nur eine ächtapoſtoliſche Inſtitution ſehen will, der Natur der Sache nach, noch eine dritte geben, welche denſelben weder für das Eine noch für das Andere hält, ſondern für eine Erſcheinung, welche aus dem der chriſtlichen Kirche eigenthümlichen Geſammtbewußtſeyn, oder Gemeingeiſt, wie ſich derſelbe zum Geiſt jener Zeit geſtaltete, von ſelbſt hervorging? Dieſe Anſicht erweist ſich ebendadurch als die wahrhaft objective, daß ſie das Einſeitige jener beiden Anſichten von ſelbſt ausſchließt und von ſich fern hält, indem ſie den Episcopat weder für etwas ſchlechthin verwerfliches, noch für etwas ſchlechthin göttliches hält (was auf beiden Seiten gleich einſeitig iſt, da eine Erſcheinung, wie der Episcopat iſt, ihre freilich nur relative, nicht abſolute Realität ebendadurch beurkundet, daß ſie auf eine ſo bedeutende Weiſe zur geſchichtlichen Exiſtenz ſich objectivirt hat), ſondern ihn auf der einen Seite zwar als eine eigenthümliche Geſtaltung des in der chriſtlichen Kirche waltenden und wirkenden Geiſtes anerkennt,

auf der andern Seite aber das Mangelhafte und Unvollkommene, das ihm unſtreitig anhängt, nicht aus der ſelbſtbewußten Thätigkeit eines beſtimmten Subjects ableitet. Wie hierin ihr objectiver Character beſteht, ſo läßt ſich auch nur von dieſem Standpunkt aus eine wahrhaft geſchichtliche Entwicklung denken. Wer in geſchichtlichen Erſcheinungen, wie Episcopat und Papſtthum ſind, nur ein Werk des Betrugs und Irrthums ſieht, kann auch keinen immanenten geſchichtlichen Fortſchritt annehmen, da es zwiſchen Lüge und Wahrheit keinen vermittelnden Uebergang gibt. Eine Periode, welche, wie die der Reformation, dem Irrthum die Wahrheit gegenüberſtellte, könnte nur durch einen abſoluten Sprung eingeführt werden, und man müßte ſich in letzter Beziehung zu der Nothwendigkeit hingetrieben ſehen, die ganze Geſchichte aus dem Geſichtspunkt eines dualiſtiſchen Gegenſatzes aufzufaſſen. Ebenſo wenig aber kann es bei jener andern Anſicht zu einem wahren geſchichtlichen Fortſchritt kommen. Exiſtirt alles, was ſich in der Geſchichte im Großen verwirklicht hat, zuvor ſchon, als Abſicht und Idee, in dem concreten Selbſtbewußtſeyn beſtimmter Subjecte, ſo iſt die äußere Exiſtenz im Grunde Nebenſache, das ganze Leben der Geſchichte zieht ſich in die geweihte Sphäre einzelner Individuen zuſammen, und je höher ſolche Individuen geſtellt ſind, deſto mehr muß man, damit die Idee und die Wirklichkeit in dem angemeſſenen Verhältniß zu einander ſtehen, über ſo manches hinwegſehen, was der Wirklichkeit ſich nicht abläugnen läßt, aber mit der göttlichen Auctorität der Individuen, die durch ihre Idee die Wirklichkeit beſtimmt haben ſollen, in offenbaren Widerſtreit kommt. Iſt es alſo bei jener erſtern Anſicht der Dualismus, welcher ſich in die Geſchichte eindrängt, ſo iſt es bei dieſer letztern der Doketismus, welcher die concrete Wirklichkeit der Geſchichte in eine bloße Abſtraction, ihr wahres Leben in ein blos ſcheinbares zu verwandeln droht. Die katholiſche Stabilität hebt die Bewegung auf, ohne welche es kein Leben und keine geſchichtliche Entwicklung gibt. Der wahre geſchichtliche Fortſchritt kann daher nur auf einem

Standpunkt ſtattfinden, auf welchem jede geſchichtliche Erſcheinung ganz als das, wofür ſie ſich ſelbſt gibt, genommen, und weder zu hoch noch zu tief geſtellt, d. h. weder als die abſolute Verwirklichung noch als die abſolute Negation der Idee, ſondern vielmehr als ein Moment betrachtet wird, durch welches ſich die an ſich ſeyende Idee in ihrer geſchichtlichen Bewegung hindurchbewegt, um in der Reihe der Momente, deren jedes die nothwendige Vorausſetzung des andern iſt, ſich ſelbſt in der Totalität ihres Weſens zu realiſiren. Iſt die an ſich ſeyende Idee das Princip der Bewegung, ſo iſt ebendadurch auch das blos Zufällige ausgeſchloſſen, aber ebenſo wenig iſt, was an die Stelle des Zufälligen geſetzt wird, nur die ſich ſelbſt beſtimmende Subjectivität des Einzelnen, ſondern über dem Einen wie über dem Andern ſteht die objective Macht der Idee, zu welcher die empiriſche Erſcheinung ſowohl in einem negativen als poſitiven Verhältniß ſteht. Hierin beſteht die Objectivität dieſes Standpunkts. Wie ſie aber weſentlich dadurch bedingt iſt, daß die an ſich ſeyende Idee von den Momenten ihrer geſchichtlichen Exiſtenz unterſchieden, und Idee und Wirklichkeit nicht ſchlechthin identificirt werden, wie dieß zur Eigenthümlichkeit des Katholicismus gehört, ſo iſt eine ſolche objectiv geſchichtliche Betrachtung nur dem Proteſtantismus möglich, da nur der Proteſtantismus die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns errungen hat, die die nothwendige Vorausſetzung iſt, um den Unterſchied des Subjectiven und Objectiven in allen ſeinen Momenten feſtzuhalten und durchzuführen.

Wo dieſe Objectivität der geſchichtlichen Betrachtung fehlt, hat die Subjectivität ihren freien Spielraum, und es entſteht hieraus jener falſche Pragmatismus, zu welchem die Schrift des Hrn. D. Rothe einen neuen Beytrag giebt. Zum Beleg dafür mag hier noch ein charakteriſtiſches Beiſpiel angeführt werden. Soll der Episcopat mit Allem, was zu ihm gehört, als eine von den Apoſteln mit dieſer beſtimmten Abſicht eingeführte Inſtitution gedacht werden, ſo liegt es ſehr nahe, ſich in den ganzen Zuſammenhang der Motive, durch

welche die Apoſtel bei allen, den Episcopat betreffenden, Beſtimmungen geleitet wurden, ſich ſo genau als möglich hineinzudenken. Eine dahin gehörende Frage iſt die von Hrn. D. Rothe (S. 510) aufgeworfene: aus wie vielen Perſonen das ſouveraine Regierungs-Collegium conſtituirt werden ſollte, das die Beſtimmung hatte, an die Stelle der Apoſtel zu treten? „So viel leuchtete bald ein, daß die Zwölfzahl nicht mehr zureichte, wie bei den Apoſteln. Dieß war jedoch nur erſt eine negative Antwort, es kam durchaus auf ein genaues Kriterium zur ſichern Feſtſtellung der hier fraglichen Zahl an: der Willkür durfte ſie nicht überlaſſen werden. Dieſes Kriterium konnte nur eine entſchieden perſönliche Auctorität im Kreiſe der chriſtlichen Gemeinſchaft ſeyn. Wo ſollte man nun aber ſolche Männer finden? Männer, die innerhalb des ganzen Umfangs der Chriſtenheit, oder auch nur eines bedeutenden Bereiches derſelben in einem allgemeinen und unbedingten Anſehen ſtunden, gab es, abgeſehen von den Apoſteln, gar nicht. Nur von einer einzigen Seite her bot ſich ein ſicherer Grund und Boden dar, auf den man bauen konnte. Darauf nämlich ließ ſich doch allerdings mit Sicherheit rechnen, daß es in jeder Ortsgemeinde wenigſtens Einen Mann geben werde, und das allezeit, der innerhalb ihres geſchloſſenen Bezirks volles Vertrauen und allgemeine Anerkennung beſitze, und den ſie als wahrhaft geeignet betrachte, ihr Vertreter zu ſeyn, Einen Mann wenigſtens, in welchem ſie ihr eigenes wahres, d. h. eigentlich chriſtliches Selbſt als objectivirt ihr zur Anſchauung kommend wieder erkenne: auch im ungünſtigſten Falle konnte es doch nicht an Einem ſolchen Individuum fehlen. Uebergaben nun die Apoſtel der Geſammtheit dieſer Individuen zu ſolidariſcher Ausübung ihre eigenthümliche ſouveräne Regierungsgewalt, ſo konnten ſie ſich deſſen zweifellos verſichert halten, daß dieſelben von der Geſammtheit der Gemeinden in der Qualität ſolcher höchſter und ſouveräner Leiter würden anerkannt werden, denn jede Gemeinde wußte ja unter dieſem regierenden Collegium denjenigen Mann, in welchem ſie ihren wahren eigenen Repräſen-

tanten ſah, und fand in ſeiner einſtimmenden Theilnahme an den von dem Collegium getroffenen Maaßregeln die Gewährleiſtung dafür, daß dieſelben ihrem eigenen wahren Sinn und Intereſſe entſprächen.“ Was ſoll man über ein ſolches Raiſonnement ſagen? Man ſollte denken, wenn einmal der ganz in der Natur der Sache liegende Schritt von der Presbyterialverfaſſung zur Episcopalverfaſſung geſchah, ſo war es gleichfalls ganz natürlich, daß es ebenſo viele Biſchöfe als Particulargemeinden gab, da ja der Biſchof aus der Mitte der Presbyteren hervorging. Hiemit kann ſich jedoch Hr. D. Rothe nicht begnügen, es muß auch dieſe Einrichtung auf einer ſpeciellen, alle möglichen Fälle vorausberechnenden Anordnung der Apoſtel beruhen. Daß die Apoſtel eine ſolche Anordnung wirklich getroffen haben, kann, wie ſich denken läßt, durch hiſtoriſche Zeugniſſe nicht bewieſen werden. Deßwegen muß nun die Stelle des Beweiſes das Raiſonnement vertreten. Aber wie wird raiſonnirt? In jeder Gemeinde ſoll doch wenigſtens Ein des Episcopats vollkommen würdiger Mann zu finden geweſen ſeyn. Verſteht man dieß von der ſittlichen Würdigkeit, ſo iſt klar, daß ſich hierüber nichts im Allgemeinen beſtimmen ließ, daß es, je nachdem man den Begriff der ſittlichen Würdigkeit nimmt, in jeder Gemeinde ebenſo gut mehrere Individuen dieſer Art, als auch gar keines geben konnte, und daß demnach auch nicht behauptet werden kann, es ſey für die Apoſtel ſchlechthin die Nothwendigkeit vorhanden geweſen, gerade dieſe Maaßregel zu treffen. Verſteht man aber die Würdigkeit, von welcher hier die Rede iſt, im durchaus relativen Sinne nur davon, daß in jeder Gemeinde immer Einer ſeyn mußte, auf welchen bei der Wahl der Gemeinde die abſolute Stimmen-Mehrheit fiel, ſo wird auch hiemit wieder theils zu wenig theils zu viel behauptet. Sollte die Entſcheidung durch die Stimmen-Mehrheit gegeben werden, ſo ſieht man keinen zwingenden Grund für die Nothwendigkeit der apoſtoliſchen Anordnung, den Episcopat immer nur auf Ein Individuum überzutragen, da, wie dieß ja auch ſchon bei den Presbyteren zu geſchehen pflegte,

auf demſelben Wege eben ſo gut auch mehrere gewählt wer= den konnten. Gab man aber der Einheit den Vorzug, ſo ſtund man doch auch in dieſem Falle keineswegs auf einem ſo ſichern Grund und Boden, wie Hr. D. Rothe behauptet, da ſehr leicht auch der Fall eintreten konnte, welcher in der Wirk= lichkeit oft genug eintrat (man denke nur an das donatiſti= ſche Schisma, an den arianiſchen, monophyſitiſchen Streit u. ſ. w.), daß man ſich über die Wahl eines Biſchofs nicht vereinigte, und die diſſentirende Partei ſich ihren eigenen Bi= ſchof wählte. Und mit welchem Recht läßt ſich ferner be= haupten, daß der in einer Gemeinde gewählte Biſchof von allen andern Gemeinden in der Qualität eines höchſten und ſouveränen Leiters anerkannt werden mußte? Auch dieß ließ ſich auf keine Weiſe mit Sicherheit vorausſetzen, und die Geſchichte lehrt, daß dieß oft genug nicht der Fall war. Ge= ſezt alſo auch, der Episcopat ſey eine apoſtoliſche Inſtitution geweſen, ſo läßt ſich doch in keinem Falle annehmen, die Apoſtel ſeyen bei ihrer Inſtitution durch ſolche Motive gelei= tet worden, da ſie gar zu kurzſichtig erſcheinen würden, wenn ſie eine Maaßregel, deren Zweck auch auf anderem Wege er= reicht werden konnte, für das einzig ausführbare Mittel hiel= ten, und auf Fälle keine Rückſicht nahmen, welche doch mög= licher Weiſe eben ſo gut eintreten als nicht eintreten konnten. Daß ſolche Fälle in der Wirklichkeit nicht weit häufiger ein= traten, daß der Episcopat das in ihm liegende Princip der Einheit im Ganzen realiſirte, kann wenigſtens in keinem Falle der Weisheit und Vorausſicht der Apoſtel angerechnet werden, da es ſich hier einzig um die Frage handelt, was möglicher Weiſe vorausgeſehen und vorausberechnet werden konnte. Hr. D. Rothe aber hat gerade hier, indem er als eine mit apo= dictiſcher Nothwendigkeit ſich ergebende Conſequenz deduciren will, was die logiſche Betrachtung für etwas blos Zufälliges halten kann, nur ein recht in die Augen fallendes Probeſtück jenes rein ſubjectiven Pragmatismus gegeben, zu deſſen We= ſen es ganz gehört, das Zufällige als ein Abſichtliches auf= zufaſſen, und zu dieſem Behuf Motive auszuklügeln, welche

auſſer demjenigen, in deſſen Kopfe ſie entſtanden ſind, für keinen Andern irgend eine Ueberzeugungskraft haben können. Es gibt überhaupt, ich muß es wiederholen, kaum zwei andere, denſelben Gegenſtand betreffende hiſtoriſche Werke, in welchen alle Fehler dieſes falſchen Pragmatiſirens, unhaltbare Raiſonnements, willkürliche Combinationen, gewaltſame Deutungen herbeigezogener vermeintlicher Beweisſtellen in ſo reichem Maaße ſich finden, wie die Schrift des Hrn. D. Rothe und die Keſtner'ſche Agape, zum deutlichen Beweis, wie ſehr beide, bei aller ſonſtigen Divergenz der Richtung, demſelben Boden der Subjectivität entſproſſen ſind.

Wir haben bisher die katholiſirende Tendenz des Hrn. D. Rothe nur aus dem Geſichtspunkt des falſchen ſubjectiven Pragmatismus betrachtet. Und woraus anders läßt ſich denn jenes unhiſtoriſche Fundament des Katholicismus, das der Proteſtantismus immer wieder zum Hauptgegenſtand ſeiner Oppoſition gegen den Katholicismus machen muß, erklären, als daraus, daß derſelbe an die Stelle der wahren objectiven Geſchichte ſeine ſubjectiven Vorſtellungen und Intereſſen ſezt? Wollen wir alſo die katholiſirende Tendenz eines proteſtantiſchen Hiſtorikers in ihrer Wurzel auffaſſen, ſo müſſen wir auf jenes Gemeinſame und Urſprüngliche zurückgehen, von welchem aus es ſodann allerdings zunächſt als etwas ſubjectiv Zufälliges erſcheinen kann, ob man die Richtung der Keſtner'ſchen Agape einſchlägt, oder auf die Seite der katholiſchen Kirche ſich wendet. Da Hr. D. Rothe das Leztere vorgezogen hat, ſo müſſen wir nun ſeinen eigentlichen Katholicismus näher ins Auge faſſen, und die Hauptmomente ſeiner hiſtoriſchen Entwicklung mit den weſentlichen Principien des Katholicismus und Proteſtantismus zuſammenhalten. Der Hauptſaz, in welchem die katholiſirende Tendenz des Hrn. D. Rothe ſich am unmittelbarſten ausſpricht, iſt die Behauptung, daß der Episcopat nicht blos eine apoſtoliſche Inſtitution ſey, ſondern auch die unmittelbare Fortſezung der ſolidariſch ausgeübten Plenipotenz und ſouveränen Regierungsgewalt, welche zuerſt in das Collegium der Apoſtel nie=

dergelegt war. Dieß iſt die ächt katholiſch lautende Theſe des Hrn. D. Rothe, und die Frage iſt daher nur, ob ſie auch mit ächt katholiſcher Conſequenz feſtgehalten und durchgeführt iſt? In dieſer Hinſicht iſt jedoch ſogleich zu bemerken, daß ſich die proteſtantiſche Natur des Hrn. D. Rothe doch wieder gegen die ſtreng katholiſche Conſequenz geſträubt hat; allein die Folge hievon war ſodann nur auch in dieſem Theile des Werkes dieſelbe Halbheit, Haltungsloſigkeit und Vermiſchung heterogener Elemente, die überhaupt zum eigenthümlichen Charakter des Rothe'ſchen Werkes gehört.

Es erhellt dieß ſchon aus der Art und Weiſe, wie Hr. D. Rothe die Fortſetzung des Apoſtolats deducirt (S. 506 f.). Die Apoſtel haben zwei ſie charakteriſtiſch auszeichnende Prärogativen gehabt. Ein Mal ſeyen ſie die unmittelbaren Schüler des Herrn, und im Zuſammenhange hiemit die Inhaber einer in ihrer Art eigenthümlichen Erleuchtung geweſen, und in dieſer Eigenſchaft ſey ihnen in Hinſicht auf den chriſtlichen Glauben und die chriſtliche Lehre eine normative Auctorität zugekommen. Mit dieſem erſten Punkt ſey in engem Zuſammenhang der zweite geſtanden, doch ſo, daß er auch wieder eine ſelbſtſtändige Stellung einzunehmen geeignet geweſen ſey. Dieſe zweite Prärogative ſey der Beſitz der höchſten und entſcheidenden Auctorität in Beziehung auf die Organiſation und Leitung der äußern chriſtlichen Gemeinſchaft, in ihrer Totalität ſowohl, als in ihren einzelnen Theilen, eine Auctorität, die ſich ſchon ganz abſichtslos aus der Natur der Sache ſelbſt herausentwickelt haben würde, ſich aber auch noch ausdrücklich auf einen beſondern eigenthümlich apoſtoliſchen Rechtstitel gründete, auf die ſogenannte Schlüſſelgewalt. Werde nun von einer Fortpflanzung der eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit geſprochen, ſo könne dabei natürlich nicht an die erſtere Prärogative — denn dieſe ſey ihrer Natur nach unablöslich an die Perſonen der Apoſtel gebunden — gedacht werden, ſondern lediglich an die zweite, es könne damit nur eine Uebertragung der oberſten und letzten Auctorität der Apoſtel in Beziehung auf die Regierung der äußern

Gemeinſchaft der Chriſten gemeint ſeyn, welche ja in der That nicht mit innerer Nothwendigkeit ausſchließlich gerade in den Perſonen der unmittelbaren Schüler des Erlöſers gehaftet habe. Es entſteht nun hier mit Recht die Frage, ob, wenn einmal dieſe beiden Prärogativen als weſentliche Elemente des Apoſtolats betrachtet werden, und der Episcopat die unmittelbare Fortſetzung des Apoſtolats ſeyn ſoll, auf dieſe Weiſe getheilt werden kann? Hr. D. Rothe erklärt dieß für ganz natürlich. Allein es iſt dieß ein rein ſubjektives Urtheil, und es folgt aus den Prämiſſen des Hrn. D. Rothe ſelbſt vielmehr das Gegentheil. Denn warum behauptet Hr. D. Rothe die Nothwendigkeit der Uebertragung der zweiten Prärogative der Apoſtel auf die Biſchöfe? „Ihre Fortdauer,“ iſt die Antwort (S. 508), „mußte ſchlechterdings geſichert werden, wofern überhaupt das Fortbeſtehen auch nur desjenigen äußern Zuſtands der Chriſtengemeinſchaft gewährleiſtet ſeyn ſollte, der während der Zeit der unmittelbaren Wirkſamkeit der Apoſtel und durch dieſe errungen war.“ Es wird alſo hier aus der nothwendigen Vorausſetzung eines beſtimmten Zwecks auf das Vorhandenſeyn des zur Erreichung deſſelben geeigneten nothwendigen Mittels geſchloſſen. Aber durch dieſelbe Argumentationsweiſe ſchließt der Katholicismus auf die Fortdauer der erſten Prärogative, und man ſieht keinen Grund davon ein, warum nicht, wenn einmal die geſchichtliche Entwicklung der chriſtlichen Kirche aus dem Geſichtspunkt der Realiſirung eines beſtimmten, von dem Bewußtſeyn einzelner Individuen ausgehenden, Zwecks betrachtet wird, dieſelbe Nothwendigkeit, welche in Hinſicht des äußern Zuſtandes der Chriſtengemeinſchaft behauptet wird, auch in Hinſicht des innern, des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Lehre, ſtattgefunden haben ſoll. War in dieſer Hinſicht, ſolange die Apoſtel lebten, eine normative Auctorität ſchlechthin nothwendig, iſt es eine ſehr natürliche, ſich von ſelbſt verſtehende, Vorausſetzung, daß ſie in der folgenden Zeit, in welcher in Anſehung des Dogma's immer größere Bewegungen und Gegenſätze entſtunden, und der Einheit und Reinheit des Glaubens ſo große Gefahr drohte,

nicht mehr nothwendig geweſen ſey? Man denke ſich nur in den ganzen Standpunkt, von welchem die Argumentation des Hrn. D. Rothe für die Nothwendigkeit der Fortdauer der zweiten Prärogative ausgeht, recht hinein, um ſich zu überzeugen, wie einleuchtend auf demſelben alle jene Gründe ſeyn müſſen, mit welchen der Katholicismus dieſelbe Nothwendigkeit auch für die erſte Prärogative geltend macht, und wie conſequent derſelbe verfährt, wenn er die äußere Einheit durch die innere des Glaubens und der Lehre, die der Natur der Sache nach die ſubſtanzielle Grundlage der ganzen chriſtlichen Gemeinſchaft iſt, durchaus bedingt ſeyn läßt. Daß, was allein noch Hr. D. Rothe zur Rechtfertigung des von ihm geltend gemachten Unterſchieds zwiſchen der erſten und zweiten Prärogative bemerkt, die erſtere Prärogative ihrer Natur nach unablöslich an die Perſonen der Apoſtel gebunden war, iſt gleichfalls eine bloße Behauptung, die nicht nur vom Katholicismus nicht zugegeben wird, ſondern auch aus der Natur der Sache keineswegs begriffen werden kann. Ging die Schlüſſelgewalt der Apoſtel, ihre eigenthümliche Machtvollkommenheit, ihre Plenipotenz und ſouveräne Regierungsgewalt, wie Hr. Dr. Rothe ſich ausdrückt, alſo mit Einem Wort das göttliche Recht, das den Apoſteln in Hinſicht der Regierung der äußern Gemeinſchaft der Chriſten zukam, unbeſchränkt auf die Biſchöfe über, warum ſollen ſie unfähig geweſen ſeyn, die Träger deſſelben göttlichen Rechts in Beziehung auf das Lehramt zu ſeyn? Hatten ſie einmal, vermöge jenes göttlichen Rechts, in Beziehung auf die eine Seite der chriſtlichen Gemeinſchaft eine infallible Auctorität, welche in jedem Falle nur als eine auf ganz außerordentliche, übernatürliche Weiſe ihnen verliehene Prärogative angeſehen werden kann, was kann hindern, dieſe Infallibilität auch auf die andere Seite der chriſtlichen Gemeinſchaft auszudehnen? Daß wir mit dieſer Annahme uns unmittelbar in den eigentlichen Mittelpunkt des Katholicismus hineinverſezt ſehen würden, mag allerdings den Hrn. D. Rothe bedenklich gemacht haben, noch einen Schritt weiter zu gehen, und mit der einen Prärogative auch die andere zu

verbinden; wenn man aber einmal ſo weit mit dem Katholicismus Hand in Hand gegangen iſt, wie dieß bei Hrn. D. Rothe der Fall iſt, ſo kann man nicht ſogleich, wenn man ſich wieder beſinnt, Proteſtant zu ſeyn, ſich von der einen Seite wieder auf die andere herüberſchlagen, ſondern man hat nur die Wahl, entweder die apoſtoliſche Infallibilität der Biſchöfe in ihrem vollen Umfang anzuerkennen, oder, wenn man dieß nicht will, auch in Beziehung auf das äußere Regiment der Kirche ſich nicht Ausdrücke und Begriffe anzueignen, die offenbar dem Katholicismus abgeborgt ſind, und nur im Sinne deſſelben gebraucht werden können. Beides aber verbinden zu wollen, es bald mit dem Einen, bald mit dem Andern zu halten, um es beiden Theilen ſo viel möglich recht zu machen, iſt jene Halbheit, die in der Wiſſenſchaft ebenſo wenig Werth hat als im Leben. Hr. D. Rothe aber ſcheint auch nach der Erklärung, die er in der Vorrede gibt, die hierin liegende nothwendige Conſequenz überhaupt nicht auf die rechte Weiſe erwogen zu haben. Was ſoll es heißen, wenn Hr. D. Rothe Vorrede S. IX. ſagt, es gebe keine kräftigere Apologie des Proteſtantismus als eben die Anerkennung, ja die ausdrückliche Behauptung, daß in der Vergangenheit der Katholicismus ſeinem Weſen nach volle geſchichtliche Realität und Berechtigung, daß er in ihr tiefe innere Wahrheit, hohe ſittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt habe? Iſt auch dieß etwas anderes, als ein Halbiren zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus? Der Katholicismus ſoll in der Vergangenheit, der Proteſtantismus in der Gegenwart ſeine eigenthümliche Sphäre auf dieſelbe Weiſe haben, wie Hr. D. Rothe ſonſt die Zeit vor und nach der Reformation zwiſchen Kirche und Staat theilt. Iſt aber dieß die volle geſchichtliche Realität und Berechtigung des Katholicismus, wenn derſelbe in die Vergangenheit verwieſen wird? Wird der Begriff des Katholicismus nicht unmittelbar dadurch aufgehoben, daß ihm ſeine Berechtigung zwar für die Vergangenheit zugeſtanden, für die Gegenwart aber abgeſprochen wird? Zum Begriff des Katholicismus gehört weſentlich, daß er auf göttliche Auctoz

rität gegründet, ein unmittelbares göttliches Recht zu ſeiner Exiſtenz hat. Wird aber dieſes Recht als ein zu einer beſtimmten Zeit erloſchenes und antiquirtes betrachtet, ſo kann es auch von Anfang an kein an ſich göttliches geweſen ſeyn, ſondern nur relative Gültigkeit gehabt haben. Aber eben dieſe blos relative Gültigkeit kann der Katholicismus, wenn er nicht ſich ſelbſt aufgeben ſoll, nie zugeben; da er ſeinem Princip nach auf einem abſolut göttlichen Urſprung beruht, und in der Kirche nur ein unmittelbar göttliches Inſtitut ſehen kann, ſo muß er auch immer mit dem Anſpruch auf abſolute Herrſchaft auftreten. Würde er von dieſem Anſpruch irgend etwas nachlaſſen, ſo würde er eben damit die Totalität des Begriffs nicht mehr in ſich haben, ſondern auf die Stufe eines bloßen Moments herabgeſezt ſeyn; der Katholicismus aber kann ſeinem Selbſtbewußtſeyn zufolge nie bloßes Moment ſeyn, ſondern immer nur der an ſich ſeyende Begriff ſelbſt in ſeiner unmittelbaren Exiſtenz. Sobald demnach der Katholicismus nicht als die abſolute chriſtliche Gemeinſchaft ſelbſt, ſondern nur als ein Moment ihrer geſchichtlichen Entwicklung betrachtet wird, iſt dieß nicht die katholiſche, ſondern nur die proteſtantiſche Anſicht des Katholicismus, und es kann daher auch nicht mehr von der tiefen innern Wahrheit des Katholicismus die Rede ſeyn, da dieſe Wahrheit in einem ganz andern Sinn genommen werden muß, als ſie der Katholicismus ſelbſt nimmt. Aus demſelben Grunde aber kann es auch nur als höchſt inconſequent erſcheinen, mit dem nach der proteſtantiſchen Anſicht auf die Stufe eines bloßen Moments herabgeſetzten Katholicismus dieſelben Vorausſetzungen zu verbinden, von welchen nur der eigentliche Katholicismus ausgehen kann, und ihn, wie Hr. D. Rothe thut, auf eine unmittelbare apoſtoliſche Inſtitution zu bauen, während man in der Folge das auf dieſe Weiſe gelegte Fundament ſelbſt wieder aufhebt. Iſt der Episcopat das eigentliche Fundament der katholiſchen Kirche, von den Apoſteln ſelbſt mit unmittelbarer göttlicher Auctorität geſtiftet (eine Vorausſetzung, welche freilich auch nach der philoſophiſchen Theorie des Hrn. D. Rothe eine ſchlechthin

undenkbare iſt, wenn die Kirche an ſich ihrem Begriff nach kein Recht auf äußere Exiſtenz hat, ſondern die eigentliche Form der chriſtlichen Gemeinſchaft nur der Staat iſt), ſo hat derſelbe, auch das Princip abſoluter Gültigkeit und Fortdauer in ſich und man iſt nicht berechtigt, demſelben eine beſtimmte Grenze zu ſetzen, über welche hinaus ſeine Wirkſamkeit ſich nicht erſtrecken ſoll. Sieht man ſich aber gleichwohl im Intereſſe des Proteſtantismus zu dieſer Annahme genöthigt, ſo geht daraus nur die nothwendige Folge hervor, daß es ſich auch mit der Vorausſetzung, von welcher man ausgeht, der apoſtoliſchen Inſtitution des Episcopats, anders verhält, als man angenommen hat.

Wie Hr. D. Rothe, unter der Vorausſetzung, daß es ihm bei ſeinem Werke hauptſächlich um diejenige Idee zu thun war, die am meiſten zum eigenthümlichen Charakter deſſelben gehört, die apoſtoliſche Inſtitution des Episcopats, in Anſehung der logiſchen Conſequenz und Haltung weit beſſer gethan hätte, wenn er dem Katholicismus, von deſſen Principien er ausgeht, auch ferner gefolgt wäre, ſo muß daſſelbe auch von dem hiſtoriſchen Beweis, welchen er für ſeine Hauptidee zu führen ſuchte, behauptet werden. Je ſchwächer und ungenügender, wie ſich doch Hr. D. Rothe unmöglich ganz verbergen konnte, ſeine ganze hiſtoriſche Beweisführung iſt, deſto mehr muß man ſich wundern, wie er auf die hiſtoriſchen Beweiſe, deren ſich die katholiſche Kirche von Anfang an für die gleiche Behauptung bediente, ſo wenig Rückſicht nahm, und wie ihm entgehen konnte, daß, wenn überhaupt für die vorausgeſetzte Idee ein wenigſtens ſcheinbarer hiſtoriſcher Beweis möglich ſeyn ſoll, derſelbe kein anderer ſeyn könne, als der gewöhnliche der Katholiken. Iſt die apoſtoliſche Inſtitution des Episcopats und die ſolidariſche Einheit deſſelben in dem von Hrn. D. Rothe behaupteten Sinne der Hauptpunkt, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, wohin anders werden wir gewieſen als zu dem römiſchen Petrus? Auch hat ja Hr. D. Rothe, ſo wenig es in ſeinem Sinne geweſen zu ſeyn ſcheint, auf dieſen Punkt näher

einzugehen, dem Katholicismus ſchon genug zugegeben, um aus ſeinen Prämiſſen vollends die ächt katholiſche Conſequenz zu ziehen. „Der Herr mußte", ſagt ja Hr. D. Rothe ſchon im erſten Buche ſeines Werkes S. 92 „eine Kirche wollen im angegebenen Sinne, d. h. als eine beſondere äußere Form für das chriſtliche Leben, wie ſie bei dem erſten Eintritt des Chriſtenthums in die Welt die nothwendige Bedingung der Erhaltung, der Fortpflanzung und der Verbreitung des Chriſtenthums war, ſo gewiß als wer den Zweck will, auch das Mittel will. Er wollte ſie aber auch wirklich. Davon haben wir ein beſtimmtes Zeugniß. Wenigſtens in Einer Stelle, Matth. 16, 18, ſpricht er ausdrücklich von einer von ihm zu gründenden ἐκκλησία, und zwar ſo, daß man darunter nur die eigentliche Kirche (im complexen Sinne) verſtehen kann, unmöglich blos eine einzelne Gemeinde. — Dem Zuſammenhang nach ſpricht der Herr zu dem Petrus als zu dem, auf welchen er die Kirche erbauen will, als eine Anſtalt, welche der Herr autoriſirt, zur Herbeiführung des vollendeten Zuſtandes des irdiſch menſchlichen Daſeyns, d. h. des Himmelreichs zweckdienliche Maßregeln und Anordnungen zu treffen, deren Ratification im Himmel er ihr zuſagt." Wird dieſe Stelle ſo aufgefaßt, ſo daß demnach Jeſus in ihr die beſtimmte Abſicht ausſpricht, die Kirche als äußeres Inſtitut zu ſtiften, ſo liegt ſchon hierin die Behauptung, daß der Episcopat eine Inſtitution nicht blos der Apoſtel, ſondern Jeſu ſelbſt iſt. Führen wir nun die ächt katholiſche Argumentationsweiſe, daß wer den Zweck (wie er hier nach der ſubjectiven Anſicht des Hrn. D. Rothe vorausgeſetzt wird) will, auch die Mittel wollen muß, ſo iſt ja der Episcopat, wie Hr. D. Rothe im zweiten Buche ausführt, das zur Realiſirung des Zwecks einzig geeignete nothwendige Mittel, ſo muß daher auch der Episcopat ſchon von Jeſus ſelbſt gewollt ſeyn, und wir haben demnach in der genannten Stelle einen Beweis für die göttliche Inſtitution des Episcopats und zwar durch Chriſtus ſelbſt, welcher die ganze ſo mühevoll zu Stande gebrachte und doch ſo gehaltloſe Argumentation

des Hrn. D. Rothe völlig überflüſſig macht, und in jedem Fall an Bündigkeit weit übertrifft. Iſt aber der Episcopat in jener Stelle ſchon von Chriſtus ſelbſt eingeſezt, ſo iſt auch Petrus als derjenige, auf welchen der Herr die Kirche in dem angegebenen Sinne, d. h. den Episcopat, erbauen will, als der Biſchof aller Biſchöfe, von Chriſtus ſelbſt eingeſezt, und es kommt nun nur noch darauf an, die hiſtoriſche Verwirklichung dieſes Urepiscopats nachzuweiſen. Nun iſt ja aber, wie Hr. D. Rothe (S. 354) verſichert, die Anweſenheit des Petrus zu Rom und ſein dortiger Märtyrertod eine geſchichtlich ſo feſtſtehende und gegen die neueſten Angriffe ſo glücklich vertheidigte Thatſache, daß alle meine Beweiſe des Gegentheils für nichts zu achten ſind. Steht aber dieß ſo feſt, ſo darf man gewiß mit Recht fragen, in welcher andern Eigenſchaft Petrus in Rom ſeyn konnte, als eben in der Eigenſchaft des von Chriſtus eingeſezten Urbiſchofs, um jene ſolidariſche Einheit des Episcopats, welche nach derſelben teleologiſchen Argumentationsweiſe auch eine äußere ſeyn mußte, in der römiſchen Kirche zu realiſiren? Das iſt unſtreitig der einfache, in gerader Richtung zu dem von Hrn. D. Rothe beabſichtigten Ziele führende Weg. Und warum ſoll dieſer Weg nicht eingeſchlagen werden, da der einzige Anſtoß, welchen der Proteſtant an ihm nehmen muß, der römiſche Petrus und der römiſche Episcopat mit allen ſeinen Conſequenzen in jedem Falle das unvermeidliche Reſultat iſt, zu welchem die Deduction des Hrn. D. Rothe führt? Die Grundidee derſelben, die ſolidariſche Einheit des Episcopats, welche ebenſo gut wie der Episcopat ſelbſt unmittelbare Inſtitution iſt, kann ſich nur in einem Primat verwirklichen, wie der des römiſchen Biſchofs iſt. Dieſes Reſultat ſtellt ſich im dritten Buche, in welchem Hr. D. Rothe die Entwicklung des Begriffs der chriſtlichen Kirche in ihrem erſten Stadium weiter verfolgt und insbeſondere den Begriff der Einheit näher beſtimmt, ſehr klar heraus. Zur Zeit Cyprians und vorzugsweiſe durch Cyprian, zeigt Hr. D. Rothe (S. 650 f.), war der Zeitpunkt gekommen, da die uranfängliche

Vorſtellung von der weſentlichen Einheit des Episcopats, die ſolidariſche Einheit deſſelben, ihr volles Leben gewann. Dieſe Einheit mußte als thatſächlich vorhanden aufgezeigt werden. Cyprian ſchlug dabei folgenden Weg ein. Er ging auf den Apoſtolat zurück, und ſuchte in ihm nach einem ſolchen Einheitspunkt, in welchem einerſeits die Einheit der Aemter aller einzelnen Apoſtel dargeſtellt, und andererſeits ihnen allen ein Vereinigungspunkt gegeben geweſen wäre. Und in der That lag in dem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu ſeinen Mitapoſteln ein Analogon hiezu (warum ſpricht nun Hr. D. Rothe hier von einem bloßen Analogon, warum ignorirt er ganz die oben der Stelle Matth. 16, 18. gegebene Deutung und Bedeutung, ja, warum ſcheint er hier von dieſer Stelle, auf welche ſich doch Cyprian in den von Hrn. D. Rothe unmittelbar nachher citirten Worten ausdrücklich bezieht, eigentlich gar nichts wiſſen zu wollen, indem er blos von einem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu ſeinen Mitapoſteln ſpricht, nicht aber von der dem Petrus von Chriſtus gegebenen Beſtimmung?). Cyprian betrachtete alſo den Petrus als den Einheitspunkt der Apoſtel, als den, welcher in ſich ihrer aller Einheit darſtellte und zugleich bethätigte. Dieſer Einheitspunkt des Apoſtolats blieb auch nach dem Hintritt der Apoſtel in der Kirche. Wie nämlich urſprünglich die Perſon des Petrus der Einheitspunkt der Apoſtel war, ſo iſt in der Folge nach Cyprian die cathedra Petri, d. h. der römiſche Episcopat, der Einheitspunkt der Biſchöfe und des Episcopats ſelbſt. „Und dieſe Annahme", fährt Hr. D. Rothe (S. 656) fort, „war keineswegs eine willkürliche und aus der Luft gegriffene, denn zu Cyprians Zeit bildete der römiſche Biſchof faktiſch einen ſolchen Mittel= und Einheitspunkt des Episcopats, wenn auch darüber eben bis zu dieſem Zeitpunkt hin in der Kirche noch kein deutliches Bewußtſeyn ſtattgefunden haben mag. So hatte alſo die Vorſtellung von der Einheit der Kirche die nähere Geſtalt gewonnen, daß dieſelbe weſentlich beſtehe in der Einheit des Episcopats aller einzelnen, durch den römiſchen Biſchof als

ihren gemeinſchaftlichen Einheits= und Communicationspunkt unter einander verbundenen Biſchöfe. Nun wußte man genau, welche unter den dieſen Namen für ſich in Anſpruch nehmenden chriſtlichen Gemeinſchaften die katholiſche Kirche ſey, der man die Ausſchließlichkeit beilegte, nun beſaß man ein ſicheres Criterium, um zu erkennen, wer zu ihr gehöre und wer nicht.“ Und alles dieß iſt zugleich, was hier allein noch bemerkt werden darf, in der apoſtoliſchen Inſtitution des Episcopats ſo weſentlich begründet, daß ſich aus der Deduction des Hrn. D. Rothe der Katholicismus der römiſchen Kirche ſelbſt als eine apoſtoliſche Inſtitution ergibt. Denn dieſe ganze nähere Geſtaltung der Einheit der Kirche iſt keineswegs blos als die Vorſtellung Cyprians anzuſehen, ſondern ſie iſt die nothwendige Vollendung jener ſolidariſchen Einheit des Episcopats, welche ſchon bei der urſprünglichen Einſetzung deſſelben in der Intention der Apoſtel lag. Auch ſie iſt ja nur ein Mittel zur Realiſirung jener von den Apoſteln bezweckten Einheit. Wer aber den Zweck will, muß ja, wie wir wiſſen, auch das Mittel wollen. Warum ſteuert alſo die ganze Deduction des Hrn. D. Rothe nicht von Anfang an unmittelbar ihrem eigentlichen Ziel, dem Apoſtel Petrus zu, warum muß der Apoſtel Johannes der Stifter des Episcopats werden, ohne alle Rückſicht auf die dem Apoſtel Petrus von Chriſtus ſelbſt gegebene Beſtimmung? Hoffte Hr. D. Rothe etwa durch dieſe Wendung der Sache das dem Proteſtanten ſich aufdringende Bedenken beſchwichtigen und die ſo begründete Anklage des Katholiſirens als ein Gerede, durch das man ſich nicht einſchüchtern laſſen dürfe, zurückweiſen zu können, ſo müßte er auf ſehr kurzſichtige Leſer ſeines Werkes gerechnet haben.

Wie viel Schiefes und Einſeitiges, auch abgeſehen von der noch als beſondere Eigenthümlichkeit hinzukommenden katholiſirenden Tendenz des Werkes, in der ganzen demſelben zu Grunde liegenden Anſchauung der Verhältniſſe der älteſten Kirche iſt, geht wohl aus den bisherigen Erörterungen zur Genüge hervor. Gleichwohl iſt hier nicht blos als weiterer

Beleg dieſes Urtheils, ſondern auch wegen der Wichtigkeit der Sache für das Ganze der Unterſuchung noch ein Punkt zur Sprache zu bringen. Nachdem nemlich Hr. D. Rothe in der Inſtitution des Episcopats das erſte Auftreten der katholiſchen Kirche dargethan hat, glaubt er die Wahrheit des von ihm entworfenen Bildes auch noch an einem falſchen Gegenbilde nachweiſen zu können, einer häretiſchen oder näher ebionitiſchen Kirchenverbindung, entſtanden durch den Geiſt der Nacheiferung, welchen die Entſtehung der katholiſchen Kirche auf dem Gebiet des häretiſchen Chriſtenthums erweckt habe. Unter den Judenchriſten, welche (ſo entwickelt Hr. D. Rothe am Schluſſe des zweiten Buchs ſeines Werkes S. 531 f. die noch hieher gehörige Vorſtellung) in der Epoche des großen Ereigniſſes, das die unmittelbare Veranlaſſung zur Gründung der katholiſchen Kirche wurde, der Epoche der Zerſtörung Jeruſalems, des Tempels und der altteſtamentlichen Theokratie überhaupt, aus Jeruſalem und deſſen Umgebungen in das Land jenſeits des Jordans flüchteten, befanden ſich viele, die nun hier in der eigentlichen Heimath der ihr Chriſtenthum beherrſchenden häretiſchen Tendenz, d. i. des Eſſäismus, lebten. Dieſes nahe Zuſammenwohnen der reinen und der chriſtianiſirten Eſſäer mußte in einem ſo bedeutungsvollen Zeitpunkt von Folgen ſeyn. Die reinen Eſſäer konnten nach dem Umſturz der geheiligten Baſis der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft geneigt ſeyn, ſich an das Chriſtenthum anzulehnen. Die eſſäiſirenden Chriſten (die Ebioniten) auf der andern Seite, durch die Conſtituirung der katholiſchen Kirche wider ihren Willen von der großen Chriſtengemeinſchaft ausgeſchloſſen, mußten gleichfalls das Bedürfniß eines Anſchluſſes an eine ihnen verwandte und in ſich ſelbſt vollſtändig organiſirte Gemeinſchaft empfinden, welche keine andere ſeyn konnte, als der Orden der Eſſäer, in welchem ſie die Grundlage zu der feſten geſellſchaftlichen Conſtitution fanden, die ſie, um nicht hinter den Katholiken zurückzubleiben, für ſich anſtrebten. Obgleich aber dieſe neue ebionitiſche Geſellſchaft auf eſſäiſchen Grundlagen

ruhte, ſo war ſie doch nichtsdeſtoweniger eine Nachahmung der katholiſchen Kirche. Sie wollte eine wirklich und eigentlich kirchliche ſeyn, und ſie wollte ſich zu einer ſolchen mittelſt der nämlichen Inſtitutionen erheben, auf welche die katholiſche Kirche ſich baſirte, wiewohl im Gegenſatz gegen ſie. Dieſe Abſicht leuchtet deutlich aus dem Cyclus der dem römiſchen Clemens untergeſchobenen Schriften hervor, deren Beſtimmung war, einen heiligen Codex für dieſe ebionitiſche Verbindung abzugeben, wie die katholiſche Kirche an den ächten apoſtoliſchen Schriften einen ſolchen beſaß. Wahrſcheinlich gehören auch die ſogenannten apoſtoliſchen Conſtitutionen (d. h. die allein urſprünglich zuſammengehörigen ſechs erſtern Bücher) in gewiſſem Sinn in das Corpus dieſer heiligen Schriften der Ebioniten. Die Inſtitution nun, mittelſt welcher dieſe Ebioniten ſich als Kirche conſtituirten, war weſentlich der Episcopat, welchen ſie von der katholiſchen Kirche abſahen, indeß mögen ſie doch in ihm zugleich eine der Grundlage ihrer Geſellſchaftseinrichtungen, der eſſäiſchen Verfaſſung, nahe verwandte Inſtitution erkannt haben. Ja ſie faßten ſogar die Einheit des Episcopats ſchon beſtimmt als ſich concret darſtellend und realiſirend in einer einzelnen Perſon auf, indem ſie an die Spitze der Geſammtheit der Biſchöfe einen Oberbiſchof, den Jakobus von Jeruſalem ſtellten. Deſto kürzer war dafür die Dauer der häretiſchen Kirche, ſie kam eigentlich gar nicht wahrhaft zu Stande, da ſie der Baſis einer innern Einheit entbehrte.

Dieſe ganze Combination bringt, wie ſie auf einem ganz unhaltbaren Grunde beruht, ſo auch eine nicht geringe Verwirrung in die Anſicht von den Verhältniſſen, die zur Entſtehung der chriſtlichen Kirche zuſammenwirkten. Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung iſt ſo wenig, wie Hr. D. Rothe meint, nur ein häretiſches Gegenbild der katholiſchen Kirche, daß ſie vielmehr die urſprüngliche Grundlage bildet, auf welcher dieſe ſelbſt ſich geſtaltete. Hr. D. Rothe irrt vor allem darin, daß er die Ebioniten in einer Zeit, in welcher es eigentlich noch keine katholiſche Kirche gab, als eine rein

häretiſche Partei betrachtet, und ſie ebendeßwegen in eine Lokalität verweiſt, in welcher ſie allerdings nur als eine außerhalb der chriſtlichen Kirche ſich befindende Gemeinſchaft erſcheinen würden, aber aus demſelben Grunde auch ſchwerlich ſich hätten veranlaßt ſehen können, der auf einem ganz andern Punkte ſich bildenden katholiſchen Kirche in der Nachbildung ihrer Verfaſſung nachzueifern. Daß die Judenchriſten nicht blos in Paläſtina, ſondern ohne Zweifel beinahe überall, wo chriſtliche Gemeinden entſtunden, ein ſehr weſentlicher Beſtandtheil der ſich bildenden chriſtlichen Kirche waren, iſt unbeſtreitbare Thatſache. Wollen wir uns aber, wie doch nothwendig iſt, wenn wir nicht bei einer gar zu vagen Vorſtellung ſtehen bleiben wollen, einen beſtimmteren Begriff ihres eigenthümlichen Charakters bilden, ſo weiſen uns, worauf ich ſchon wiederholt aufmerkſam gemacht habe, ſo viele Merkmale darauf hin, daß alle dieſe Judenchriſten der älteſten Zeit einen mehr oder minder ebionitiſchen Charakter an ſich tragen. Daß, wie Hr. D. Rothe (S. 538) bemerkt, nach Epiphanius (Haer. XIX, 1.) die Sekte der Ebioniten erſt in der Zeit Trajans entſtund, als ein gewiſſer Elxai ſich zu ihnen geſellte, und die Lehren der Sampſäer, der Oſſäer und der Elkeſſäer zu ihnen brachte, aus welchem Gemiſch die eigentliche ebionitiſche Häreſie hervorgegangen ſey, ſtreitet keineswegs mit dieſer Annahme, da die Angabe des Epiphanius nur mit Einſchränkung für richtig gehalten werden kann. Als nämlich die katholiſche Kirche eben dadurch ſich zu bilden begann, daß die ebionitiſchen Judenchriſten außerhalb Paläſtina mit den Heidenchriſten mehr und mehr zu Einem Ganzen verſchmolzen, gab es allerdings auch ſolche, welche, der ſich bildenden großen Chriſtengemeinſchaft gegenüber, in einer iſolirten Stellung blieben, und wohl auch das gnoſtiſche Element, das ſie vom Eſſäismus her in ſich hatten, gerade jezt, in einer Zeit, in welcher überhaupt die Miſchung ſo vieler heterogenen Elemente ſo viele neue Erſcheinungen erzeugte, noch ſtärker in ſich hervortreten ließen. Seit dieſer Zeit galten daher dieſe Ebioniten, ſo wenig ſie urſprünglich von den übrigen Judenchriſten we-

ſentlich verſchieden geweſen ſeyn können, als eine häretiſche Sekte, deren Urſprung man in dieſelbe Zeit ſezte, in welcher überhaupt das chriſtliche Sektenweſen ſeinen Anfang nahm, in die Zeit Trajans, obgleich ſchon der Name des angeblichen Sektenſtifters Elxai, ſelbſt nach der Erklärung, die Epiphanius von ihm gibt, zeigen kann, daß er wohl eben ſo wenig eine hiſtoriſche Perſon war, als jener Ebion, welcher zuvor ſchon, damals, als die Chriſten aus Jeruſalem und deſſen Nähe nach Peräa, beſonders nach Pella ausgewandert waren, die Ebioniten zu ihren Irrlehren, nur nicht mit demſelben Grade häretiſcher Verkehrtheit, wie nachher Elxai, verleitet haben ſollte. In dieſen Namen, ſowie in den Namen der Sampſäer, Oſſäer und Elkeſſäer iſt nur die Incongruenz fixirt, welche jezt die alte Lehre der Ebioniten für das Geſammtbewußtſeyn der katholiſchen Chriſtengemeinſchaft hatte. Es hindert uns alſo dieß nicht in der Annahme, für welche ſonſt ſo viele Gründe ſprechen, daß das ebionitiſche Element, wenn auch in verſchiedenen Modificationen, ein den Judenchriſten der älteſten Zeit überhaupt gemeinſames war. Nehmen wir nun hiezu nicht nur, daß es nach der ausdrücklichen Angabe des Epiphanius Ebioniten ſowohl in Kleinaſien als auch namentlich in Rom gab, ſondern hauptſächlich auch, daß ein ſo entſchieden ebionitiſches Produkt, wie die pſeudoclementiniſchen Homilien ſind, an keinem andern Orte mit größerer Wahrſcheinlichkeit entſtanden ſind, als in Rom, ſo erhält ſchon dadurch die Sache, von welcher hier die Rede iſt, eine ganz andere Geſtalt. Wir ſehen ſchon hieraus, wie die ebionitiſche Kirchenverfaſſung in der Geſtalt, in welcher ſie in den genannten Homilien uns vorliegt, nicht blos ein häretiſches Nachbild ſeyn kann, ſondern ſehr weſentlich in die Geſtaltung der katholiſchen Kirche ſelbſt eingreift, da wir ſie gerade in der für die Geſchichte der älteſten chriſtlichen Kirche ſo wichtigen römiſchen Gemeinde und in dieſer in einer Zeit finden, in welcher die katholiſche Kirche ſelbſt noch in ihrem erſten Werden begriffen war. Ein nicht unwichtiges Moment iſt ferner für die Frage, die wir hier unterſuchen, die Be-

deutung, die dem Apoſtel Petrus und deſſen Schüler, dem römiſchen Clemens, von den Ebioniten gegeben wurde. Daß ſie als Judenchriſten ſich hauptſächlich auf die Auctorität des Apoſtels Petrus ſtüzten, liegt ganz in der Natur der Sache, da aber die Judenchriſten überhaupt Petriner ſind, ſo ſcheint auch dieß die Vorausſetzung zu beſtätigen, daß die Ebioniten keine beſondere Klaſſe der Judenchriſten waren, ſondern der Ebionitismus überhaupt zum Charakter der älteſten Judenchriſten gehörte. Eine noch bemerkenswerthere Erſcheinung aber iſt in der Sphäre dieſer ebionitiſchen Verhältniſſe der römiſche Clemens. Er widerlegt für ſich ſchon die Meinung des Hrn. D. Rothe, daß die Ebioniten nirgends anders ihren Siz gehabt haben, als in jenem abgelegenen Theile von Paläſtina, der die alte Heimath des Eſſäismus war. Welches Intereſſe könnten denn hier die Ebioniten für den römiſchen Clemens gehabt haben? Unſtreitig kann ein ſolches Intereſſe nur in der römiſchen Gemeinde vorausgeſezt werden, wohin uns ja auch die den Namen dieſes Clemens führenden Homilien ihrer ganzen Anlage und Beſchaffenheit nach weiſen. Doch iſt auch dadurch das Räthſel dieſes Clemens noch nicht gelöst. Bedenkt man das Verhältniß, in welches er zu dem Apoſtel Petrus geſezt iſt, und den judaiſirenden oder ebionitiſchen Charakter der ſeinen Namen führenden Schriften, insbeſondere der ihm beigelegten Homilien und der apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche leztere Hr. D. Rothe mit Recht als ein Erzeugniß deſſelben Judenchriſtenthums betrachtet, aus welchem die Homilien hervorgegangen ſind, ſo muß es gewiß gar ſehr befremden, daß gerade er, der geborne Heide, der Heidenchriſt, zum Träger des ganzen Inhalts aller dieſer Schriften gemacht iſt. Sollte man nicht erwarten, dieſe Bedeutung werde vielmehr einem ächten Judenchriſten gegeben worden ſeyn? Es iſt dieß um ſo auffallender, und läßt um ſo mehr auf eine beſondere dabei zu Grunde liegende Abſicht ſchließen, da der römiſche Clemens in der Geſtalt, in welcher er in den Homilien und den apoſtoliſchen Conſtitutionen erſcheint, unmöglich für eine

rein hiſtoriſche Perſon gehalten werden kann *). Das Abſichtliche leuchtet beſonders daraus hervor, daß eben dieß, Clemens ſey die *ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν*, der erſte von allen vom Apoſtel Petrus bekehrten Heiden geweſen, in den Homilien beſonders von ihm hervorgehoben wird. Iſt uun ſchon hieraus zu ſchließen, daß er als Repräſentant und Haupt der geſammten heidniſchen Chriſtenheit zum Träger aller an ſeinem Namen hängenden Inſtitutionen gemacht iſt, ſo ſtimmt hiemit die Begrüßungsformel, mit welcher die apoſtoliſchen Conſtitutionen beginnen: *Οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ*, ſehr gut zuſammen. Die ganze in den Conſtitutionen enthaltene Geſetzgebung iſt demnach nur für die Heidenchriſten beſtimmt, und indem neben den *Ἀπόστολοι* auch noch die *πρεσβύτεροι* genannt ſind, unter welchen in dieſem Zuſammenhang nur jüdiſche verſtanden werden können, muß man annehmen, daß alle dieſe Geſetze und Verordnungen gleichſam von den Judenchriſten den Heidenchriſten gegeben werden. Eben deßwegen iſt gerade Clemens der Träger oder Ueberbringer dieſer Geſetzgebung, in ihm wird gleichſam die ganze, durch dieſe Geſetzgebung regierte und nur unter dieſer Bedingung mit den Judenchriſten zu Einem Ganzen verbundene heidniſche Chriſtenheit als Eine Perſon angeſchaut. In derſelben Eigenſchaft gilt er daher auch als der von dem Apoſtel Petrus, dem Bekehrer der Heidenwelt (wie er in den Clementinen dargeſtellt wird) zu ſeinem Nachfolger in der Regierung der aus Heidenchriſten beſtehenden Kirche eingeſezte römiſche Biſchof. Was ergibt ſich uns nun aber hieraus in hiſtoriſcher Beziehung? Doch wohl nichts anderes, als dieß, daß die ganze kirchliche, insbeſondere an den Epis-

*) Ueber das Geſchichtliche, das der Perſon des Clemens zu Grunde liegen mag, vergl. man meine Abhandlung über die Chriſtuspartei u. ſ. w. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1831. 4tes Heft. S. 198 f.

copat als Mittelpunkt geknüpfte Verfaſſung und Geſetzgebung der älteſten Zeit, wie ſie uns in dem Gemeinſamen der clementiniſchen Homilien und der apoſtoliſchen Conſtitutionen gegeben iſt, zwar nicht heidenchriſtlichen, ſondern judenchriſtlichen Urſprungs iſt, zugleich aber in dem urſprünglichen Verhältniß, in welchem dieſe beiden Parteien zu einander ſtunden, ehe ſie ſich noch zur Einheit eines organiſchen Ganzen verbunden hatten, den Grund ihres Urſprungs hat. Um dieß näher zu begründen, muß ich auf eine ſchon früher dargelegte Anſicht zurückgehen. Schon in meiner Abhandlung über den Römerbrief ergaben ſich mir über den eigenthümlichen Charakter der römiſchen Judenchriſten folgende Hauptdata: Obgleich wir auch die römiſchen Judenchriſten, wie die Judenchriſten überhaupt, nur als Ebioniten betrachten können, ſo hielten ſie nicht mehr, wie die paläſtinenſiſchen Ebioniten, und wie die Gegner des Apoſtels im Galaterbrief, an der Beſchneidung als der abſoluten Bedingung der Seligkeit feſt. Daſſelbe finden wir in den pſeudoclementiniſchen Homilien, in welchen, ſo ſchroff auch ihr Judaismus erſcheint, doch gleichfalls ſchon die Taufe an die Stelle der Beſchneidnng getreten iſt. Aber auch die Beſorgniß, die die Leſer des Römerbriefs noch in ſo hohem Grade beunruhigt zu haben ſcheint, daß die Berufung der Heiden eine Verkürzung der Juden ſey, ſpricht ſich in dieſen Homilien nicht mehr aus. Darüber war man im Laufe der Zeit, der Natur der Sache nach, von ſelbſt hinweggekommen, da man die Bekehrung der Juden ebenſo wenig erzwingen, als die der Heiden verhindern konnte. Indem man aber hierin der Macht der Verhältniſſe ſich fügen, und die alte Schranke, die das Heidenthum vom Judenthum trennte, fallen laſſen mußte, war man auf der andern Seite um ſo mehr darauf bedacht, dem Judenthum ſeinen abſoluten Vorzug vor dem Heidenthum auch in der, Heidenthum und Judenthum zuſammenfaſſenden, Einheit des Chriſtenthums zu ſichern, und dem pauliniſchen, vom Geſetz entbindenden Univerſalismus einen das Judenthum anerkennenden entgegenzuſetzen. Wie ſich dieß in Hinſicht

der dogmatiſchen Bedeutung des Geſetzes zu erkennen gibt, habe ich in der genannten Abhandlung *) nachzuweiſen geſucht. Wie natürlich ſchließt ſich nun aber an dieſes Ergebniß das im Zuſammenhang dieſer Unterſuchung ſich ergebende Reſultat an, daß man, wie durch das Dogma, ſo auch durch die Inſtitutionen der kirchlichen Verfaſſung, ſich der fortgehenden Abhängigkeit der Heidenchriſten von den Judenchriſten zu verſichern ſuchte? Dieß iſt unſtreitig, wenn wir anders die angegebenen Data in einen befriedigenden Zuſammenhang bringen wollen, die Tendenz der pſeudoclementiniſchen Homilien und der apoſtoliſchen Conſtitutionen, und es iſt nichts natürlicher, als daß man, je mehr man dieſe Tendenz in beſtimmter Abſicht verfolgte, und ſich der ganzen Wichtigkeit der Sache bewußt wurde, um ſo mehr auch auf den Episcopat im eigentlichen Sinne drang, und ihn zu einer ſouveränen Macht in der Kirche zu erheben ſuchte. In je ſtrengerer Unterordnung die Hierarchie in ihren verſchiedenen Stufen ſich organiſirte, je unbedingter die Abhängigkeit von dem alles in ſich concentrirenden Biſchof war, und je mehr der Episcopat ſelbſt *auf* altteſtamentlichen und jüdiſchen Ideen und Grundſätzen beruhte, deſto weniger konnte man an der Erreichung jenes Zweckes zweifeln. Wie ſehr dieſe Anſicht vom Urſprung der im Episcopat ſich vollendenden kirchlichen Verfaſſung der Natur der Sache gemäß iſt, beſtätigt ſich auch dadurch, daß die übrigen dabei in Betracht kommenden Momente ſich von ſelbſt daran anſchließen. Legt man in dieſer Hinſicht mit Recht Gewicht auf das Hervortreten und Umſichgreifen der erſten Häreſen, ſo iſt ja eben dieß eine in den Homilien und Conſtitutionen beſonders vorherrſchende Rückſicht. Zugleich ſehen wir aber auch aus dieſen Schriften beſtimmter, was denn eigentlich in den älteſten Häreſen Gegenſtand ſo großer Beſorgniß war, und eine ſo ernſtliche Gegenwirkung hervorrief, nem-

---

*) Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs und die damit zuſammenhängenden Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1836. 3tes Heft. S. 123 f.

lich nichts anderes, als daß in ihnen das Heidenthum immer wieder auflebte und das mit dem Chriſtenthum identiſche reine Judenthum gefährdete. Daher iſt auch in den Conſtitutionen, wie in den Homilien, der heidniſche Magier Simon der Vater und Repräſentant aller Häreſen, und gerade ſolche Schriftſteller, welche, wie Hegeſippus, jenem Judaismus am meiſten ergeben waren, bezeichnen den Anfang der Häreſen als den Anfang einer heidniſchen Gottloſigkeit *). Nichts aber läßt uns ſo ſehr in dieſen, aus dem Judenchriſtenthum ſich entwickelnden, hierarchiſchen Geiſt hineinſehen, als das Verhältniß, in welchem der Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde, als der Biſchof aller Biſchöfe, zu den übrigen Biſchöfen ſteht. Das Verhältniß, in welchem Jeſus als *κύριος* zu den Apoſteln ſtund, wiederholt ſich in dem Verhältniß des Jakobus, des erſten Vorſtehers der jeruſalemiſchen Gemeinde, zu den Apoſteln. Die bekannte Streitfrage, ob dieſer Jakobus ein Apoſtel geweſen ſey, oder nicht, löst ſich dadurch von ſelbſt. Er wird abſichtlich niemals *ἀπόστολος* genannt, weil er kein Apoſtel war, ſondern mehr als ein Apoſtel, als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*, der Stellvertreter Jeſu ſelbſt. Wie ſehr die jeruſalemiſche Gemeinde dieſen Geſichtspunkt feſthielt, daß der an ihrer Spitze ſtehende Vorſteher die Stelle Jeſu ſelbſt vertrete, ihm am nächſten ſtehe und ebendeßwegen wo möglich ein leiblicher Verwandter Jeſu ſelbſt ſeyn müſſe, ſehen wir deutlich daraus, daß nach dem Tode des Jakobus, des *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* Simeon deßwegen zu ſeinem Nachfolger gewählt wurde, weil er wenigſtens ein *ἀνέψιος* Jeſu war. Und wie in der Anſicht der Judenchriſten, oder Ebioniten, Jeſus ſelbſt nur der Wiederherſteller des reinen Moſaismus war, und auf der Kathedra des Moſes ſich als Lehrer erhob **), ſo ſaß auch Jakobus eigentlich auf der Kathedra des Moſes ***), und die

---

*) Euſeb. K. G. III, 32: *Τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης.*

**) Hom. III, 19. vergl. c. 70. Ep. Petr. ad Jac. c. 1.

***) Wie berühmt die *κάθεδρα* des Jakobus, der als *ἀδελφὸς τοῦ*

πρεσβύτεροι ſtunden ihm, wie dem Moſes die von ihm aufgeſtellten ſiebenzig Aelteſten, zur Seite. Während ſo Jakobus der in Jeruſalem reſidirende, hier den heiligen Heerd des Evangeliums bewahrende Vorſteher der Einen Urgemeinde iſt, mit welcher alle andern Gemeinden Eins ſeyn müſſen, iſt es dagegen der Beruf der Apoſtel, der eben durch dieſen Namen als der ihnen eigenthümliche bezeichnet wird, auswärts umherzureiſen, um die Heiden zum Glauben zu bekehren, und dem zu ſeiner Reinheit wiederhergeſtellten Judenthum überall den Sieg über das Heidenthum zu verſchaffen. Was dieſe Verhältniſſe, wie ſie theils in den pſeudoclementiniſchen Schriften, theils in den bei Euſebius aus Hegeſippus erhaltenen Fragmenten vor uns liegen, um ſo merkwürdiger macht, iſt die Beſtätigung, die ſie ſchon durch das Neue Teſtament ſelbſt zu erhalten ſcheinen. In derſelben Eigenſchaft und Würde, welche Jakobus in den genannten Schriften nur in einer ſchon beſtimmteren Form hat, erſcheint er in der Apoſtelgeſchichte, wenn 12, 13. Petrus den verſammelten Jüngern den Auftrag gibt, den Jakobus und die Brüder von ſeiner Befreiung aus dem Gefängniß zu benachrichtigen, wenn er 15, 13. auf dem zu Jeruſalem gehaltenen Apoſtelkonvent die entſcheidende Schlußerklärung gibt, und wenn 21, 18. Paulus auf ſeiner lezten Reiſe nach Jeruſalem nach ſeiner Ankunft daſelbſt ſich zuerſt zu Jakobus begibt, bei welchem ſich ſodann auch die ſämmtlichen Presbyter der jeruſalemiſchen Gemeinde verſammeln. Daß er derſelbe Jakobus iſt, welchen Paulus im Briefe an die Galater 1, 19. den ἀδελφὸς τοῦ κυρίου nennt, leidet keinen Zweifel, denn auch hier erſcheint er als Vorſteher.

κυρίου auch ſein unmittelbarer Nachfolger war, geweſen ſeyn muß, ſehen wir noch aus der Sage von dem als Reliquie aufbewahrten θρόνος des Jakobus bei Euſeb. K.G. VII, 19. (vgl. den Excurs zu dieſer Stelle in der Ausgabe von Heinichen T. III, S. 412. f.) Das Verhältniß, in welchem Petrus zu Jakobus in den Clementinen erſcheint, zeigt, wie die hohe Bedeutung der jeruſalemiſchen Kathedra auch auf die cathedra Petri in der römiſchen Kirche übergehen konnte.

Wenn Paulus ſagt, außer Petrus habe er keinen andern Apoſtel in Jeruſalem geſehen, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, ſo ſoll dieſe Wendung mit εἰ μὴ offenbar ſagen, daß er Jakobus, den Bruder des Herrn geſehen, verſtehe ſich freilich von ſelbſt, deßwegen nämlich, weil dieſer als Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeinde auch ſtets in Jeruſalem anweſend geweſen ſey. Deßwegen heißt auch Gal. 2, 12. ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου geradezu, aus der jeruſalemiſchen Gemeinde kommen: der Vorſteher iſt ſtatt der Gemeinde genannt. Von Apoſteln, die in Jeruſalem anweſend geweſen wären, iſt ſeit der Stelle der Apoſtelgeſch. 15, 2. nicht mehr die Rede, ſie ſcheinen demnach auch nach der Ap.Geſch. ſeit dieſer Zeit, wie der Apoſtel Petrus in den Homilien, das Evangelium verkündigt zu haben. Darin aber zeigt ſich eine bemerkenswerthe Differenz, daß, während Petrus in den Homilien durchaus als Bekehrer der Heiden erſcheint, Paulus Gal. 2, 8. dem Petrus ebenſo die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς zuſchreibt, wie ſich ſelbſt die ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη. Das Leztere iſt unſtreitig das hiſtoriſch Richtige, daß aber in der Folge der Judenapoſtel zu einem Heidenapoſtel wurde, woraus anders iſt es zu erklären, als aus dem Intereſſe der Judenchriſten, nachdem einmal, ſey es durch Paulus, ſey es auf andere Weiſe, die Heidenwelt dem Chriſtenthum geöffnet war, die Früchte dieſes Sieges dem Judenthum zuzueignen?

Je wichtiger die pſeudoclementiniſchen Schriften, die Homilien und die Conſtitutionen, in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu einander für die Geſchichte der älteſten Kirche ſind, indem ſie auf eine ſehr ſprechende Weiſe die große Bedeutung der Partei, aus deren Mitte ſie hervorgegangen ſind, und ihren Einfluß auf die Geſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe beurkunden, deſto mehr kommt auch darauf an, ihr Verwandtſchaftsverhältniß näher nachzuweiſen. Sehr treffend ſind die von Hrn. D. Rothe (S. 541 f.) hierüber gegebenen Bemerkungen. Hauptpunkte ſind in dieſer Beziehung namentlich die wichtige Rolle, welche auch in den Conſtitutionen (II, 14. VI, 7. f.), ganz wie in den Clementinen, der Magier Simon ſpielt,

als der Vater aller Häreſen (beſonders ſtimmt die VI, 8. geſchilderte Scene ganz mit den Homilien überein), die Unterſcheidung eines urſprünglichen und eines erſt ſpäter hinzugekommenen Geſetzes, die Einſchärfung der Sabbathsfeier (II, 36. 59. V, 20.) *) und die Uebergehung oder Zurückſtellung des Apoſtels Paulus. Das Leztere iſt beſonders wichtig, wenn man bedenkt, welche zwar verdeckte, aber gleichwohl ſehr entſchiedene Polemik die pſeudoclementiniſchen Homilien, wie ich an einem andern Orte gezeigt habe, gegen den Apoſtel enthalten **).

*) Ueber die Sabbathsfeier ſelbſt wird zwar nichts geſagt, welche hohe Idee des Sabbaths aber zu Grunde liegt, ſ. Die chr. Gnoſis S. 330.

**) Man vergl. die oben S. 38 genannte Abhandlung über die Chriſtuspartei in der korinth. Gemeinde a. a. O. S. 127 f., wo zugleich gezeigt iſt, wie dieſe Polemik gegen den Apoſtel Paulus mit der Polemik gegen den Magier Simon und gegen Marcion zuſammenhängt. Die antimarcionitiſche Tendenz der pſeudoclementiniſchen Homilien glaube ich ſowohl in dieſer Abhandlung als auch in meiner Schrift über die chriſtliche Gnoſis S. 313 f. ſo evident nachgewieſen zu haben, daß mir dieß noch immer einer der Hauptpunkte zu ſeyn ſcheint, an die ſich jede weitere Unterſuchung über dieſe Homilien halten muß. Gleichwohl ſcheint Hr. Dr. Credner anderer Meinung zu ſeyn. Wenigſtens bemerkt derſelbe in der Einl. ins N. T. I. Th. S. 681 nach Anführung einiger Stellen aus den Homilien: ich freilich finde in ſolchen Stellen eine Beziehung auf die marcionitiſche Gnoſis. Er werde jedoch an einem andern Orte Gelegenheit haben, das Unzuläſſige dieſer Auffaſſung zu zeigen. Es iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, Sache des Hrn. Dr. Credner, für das ausgeſprochene Urtheil die nöthigen Beweiſe zu geben, ſo wie es dagegen mir freiſteht, hierin zur Zeit noch eine bloße Behauptung zu ſehen, und auf den Beweis, wenn er einſt kommen ſollte, was meines Wiſſens bis jezt noch nicht der Fall geweſen iſt, zumal nach dem oben S. 43. f. bemerkten Vorgang, voraus ſchon nicht gerade zu viel zu halten. Wie aber Hrn. Dr. Rothe etwas, was doch Hr. Dr. Credner im beſten Falle erſt künftig leiſten wird, voraus ſchon ſo ſehr als baare Wahrheit gelten kann, daß er mit Berufung auf jenes Credne=

Auch die Conſtitutionen ſind demnach aus derſelben antipauliniſchen Richtung hervorgegangen. Denn wenn auch der Apoſtel Paulus in drei Stellen erwähnt wird (II, 56. VI, 8. 14.), ſo iſt dieß theils an ſich unerheblich, theils in Stellen geſchehen, die auch nach dem Urtheile des Hrn. D. Rothe (S. 542) gar nicht das Anſehen haben, in ihrer urſprünglichen Geſtalt auf uns gekommen zu ſeyn. Dagegen könnte man leicht theils in der Zeit, theils dem Ort der Entſtehung der Conſtitutionen Gründe zu finden glauben, die gegen das angenommene Verwandtſchaftsverhältniß mit den pſeudoclementiniſchen Homilien zu ſprechen ſcheinen. Sind die Conſtitutionen, wie die beiden neueſten kritiſchen Unterſuchungen über ſie ſehr wahrſcheinlich gemacht haben, erſt zu Ende des dritten Jahrhunderts entſtanden, ſo fallen ſie nicht nur in eine bedeutend ſpätere Zeit als die Homilien, ſondern auch in eine ſolche, in welcher ſie auf die ſchon ausgebildete Verfaſſung der Kirche nicht mehr den Einfluß gehabt haben können, der ihnen für unſere Unterſuchung eine beſondere Wichtigkeit gibt. Allein es ſpricht dieß keineswegs gegen den hier von ihnen gemachten Gebrauch. Wird ihre Entſtehung an das Ende des dritten Jahrhunderts geſezt, ſo kann dieß nur von der lezten Ueberarbeitung, durch welche ſie ihre gegenwärtige Form erhalten haben, verſtanden werden. Daß ſie Beſtandtheile enthalten, die ſehr verſchiedenen Zeiten und Verfaſſern angehören, kann nicht geläugnet werden. Daß gerade diejenigen Data, welche hier für uns beſonderes Intereſſe haben, ſofern ſie zum Beweiſe dienen, daß die den Conſtitutionen zu Grunde liegende Idee und die damit weſentlich zuſammenhängenden Elemente der kirchlichen Verfaſſung (wohin der Vergleichung

riſche Urtheil meine Anſicht von dem Marcionitismus der Irrlehrer der Paſtoralbriefe auch durch die Bemerkung verdächtigen mochte, es ſey mir ja eine ähnliche Täuſchung mit dem Marcionitismus auch in Beziehung auf die Clementinen begegnet, dieß bleibt mir, auch nachdem ich die Art, wie Hr. Dr. Rothe ſeine Beweiſe zu führen pflegt, zur Genüge kenne, in der That unbegreiflich.

mit den Homilien zufolge vor allem die Einführung des Epiſcopats zu rechnen iſt) als ein Erzeugniß des Judenchriſtenthums anzuſehen ſind, zur älteſten Grundlage des Ganzen gehören, liegt in der Natur der Sache ſelbſt, da in der Folge, nachdem der Gegenſatz der Judenchriſten und Heidenchriſten in der Einheit der katholiſchen Kirche verſchwunden war, keine Veranlaſſung mehr vorhanden ſeyn konnte, ihn auf ſolche Weiſe geltend zu machen. Ebenſo erhellt aus der durch den Inhalt und Charakter der Conſtitutionen ſelbſt bezeugten Thatſache, daß ſie ſich im Laufe der Zeit immer mehr erweiterten, und neue, der Fortbildung der kirchlichen Verfaſſung entſprechende, Zuſätze und Umänderungen erhielten, daß auch ſchon das Urſprüngliche, das der Anknüpfungspunkt für das Folgende wurde, nicht blos etwas vereinzeltes und häretiſches geweſen ſeyn kann, ſondern von einem Punkte ausging, der eine das Geſammtbewußtſeyn der kirchlichen Gemeinſchaft beſtimmende Kraft in ſich hatte. Wie hätten ſie ſonſt zu der Auctorität in der Kirche gelangen können, die ſie in der Folge hatten? Was das Vaterland der Conſtitutionen betrifft, ſo würde es freilich, wenn es Paläſtina wäre, wie Hr. D. Rothe vermuthet, oder Syrien, wie Hr. D. v. Drey (Neue Unterſ. über die Conſtit. u. Kan. der Ap. Tüb. 1832. S. 162.) behauptet, von dem bei den Homilien aller Wahrſcheinlichkeit nach anzunehmenden ſehr entfernt ſeyn. Allein die erſtere Annahme hängt nur mit der Hypotheſe des Hrn. D. Rothe zuſammen, und die zweite hat keine Gründe, welche nicht auch auf eine andere Lokalität paſſen würden. Beſondere Beziehungen auf Syrien findet Hr. D. v. Drey in der ſtrengen Rückſicht auf den Marcionismus und deſſen umſtändliche Verwerfung im ſechsten Buch, in der genauen Bekanntſchaft und Verwandtſchaft der Conſtitutionen mit den interpolirten und untergeſchobenen Briefen des Ignatius, die ſo auffallend und allgemein ſey, daß der Verfaſſer des einen Werkes das andere vor ſich gehabt haben müſſe, und in der ſyriſchen, d. h. griechiſch-ſyriſchen Zeitrechnung und Zeitbezeichnung (wie z. B. der erſte Monat Xanthikus (April),

der zwölfte Dyſtras (März), der September Gorpiäus, der Oktober Hyperberetäus genannt wird). Allein der Marcionitismus hatte ja ſeinen Siz noch weit mehr als in Syrien in Rom, und wenn als das Vaterland der Ignatianiſchen Briefe Syrien angenommen wird, ſo wird dabei vorausgeſezt, daß ſie ächt ſeyen, ſind ſie aber aller Wahrſcheinlichkeit nach unächt, ſo können ſie eben ſo gut an einem andern Orte entſtanden ſeyn, welcher am wahrſcheinlichſten da zu ſuchen iſt, wo die ihnen in Hinſicht des Inhalts und Urſprungs verwandten Schriften hervorgetreten ſind. Nehmen wir an, daß alle dieſe Schriften in Rom entſtanden ſind, ſo kann auch die griechiſch-ſyriſche Zeitrechnung der Conſtitutionen keineswegs befremden, da die römiſchen Juden und Judenchriſten keine Römer, ſondern Helleniſten waren, welche wie die Sprache, ſo auch anderes, was zum Eigenthümlichen der ſeit der macedoniſchen Herrſchaft gräciſirten Länder Vorderaſiens gehörte, beibehielten. Daß die Conſtitutionen in der Folge auch im Orient in Umlauf kamen, und da und dort, wie namentlich von den Audianern, einer Sekte in Syrien, vorzüglich in Ehren und für eine heilige Schrift gehalten wurden, daß ſie auch in manchen dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten und Formeln, welche ſie in den Verdacht des Arianismus und Macedonianismus gebracht haben, ganz beſonders auf Syrien hinweiſen, kann in keinem Falle etwas in Hinſicht ihres Urſprungs beweiſen. Auf der andern Seite möchte es nicht an einzelnen Zügen fehlen, welche näher auf Rom hinweiſen. Es iſt ſchon bemerkt, daß die Conſtitutionen beſonders auch die Sabbathsfeier einſchärfen. Eigentlich aber finden ſich in den Conſtitutionen dreierlei Beſtimmungen über den Sabbath. Lib. II, 36. wird ſchlechthin die jüdiſche Sabbathfeier empfohlen: *πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχε τὸν τοῦ θεοῦ φόβον, πάντοτε μεμνημένος τῶν δέκα τοῦ θεοῦ λογίων, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεὸν, τὸν ἕνα καὶ μόνον, ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, μὴ προσανέχειν τοῖς εἰδώλοις, ἢ τισιν ἑτέροις, ὡς θεοῖς ἀψύχοις, ἢ ἀλόγοις, ἢ δαίμοσιν. Γίνωσκε δημιουργίαν θεοῦ, διάφορον ἀρχὴν λαβοῦσαν διὰ Χριστοῦ, καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσά-*

μενον δὲ τȣ̃ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων ȣ̓ χειρῶν ἀργίαν. Vergl. c. 59.: *Μάλιϛα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τȣ̃ σαββάτȣ καὶ ἐν τῇ τȣ̃ κυρίȣ ἀναϛασίμῳ, τῇ κυριακῇ, σπȣδαιτέρως ἀπαντᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ Θεῷ, τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα, δια Ἰησȣ̃, καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποϛείλαντι, καὶ συγχωρήσαντι παθεῖν, καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναϛήσαντι.* Hier iſt vom Faſten nichts geſagt. Dagegen heißt es V, 15.: Chriſtus habe befohlen, die ſechs Wochentage zu faſten (*διὰ τὴν τῶν Ἰȣδαίων δυσσέβειαν καὶ παρανομίαν πενθεῖν αὐτȣ̀ς καὶ ὀδύρεσθαι παρακελευσάμενας ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτῶν*), am ſiebenten aber (dem Sonntag) aufzuhören: *ἀπονηϛεῦσαι δὲ προσέταξε τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀλέκτορος φωνήσαντος, αὐτὸ δὲ νηϛεῦσαι τὸ σάββατον· ȣ̓χ ὅτι δεῖ τὸ σάββατον νηϛεύειν, κατάπαυσιν δημιȣργίας ὕπαρχον, ἀλλ᾽ ὅτι ἐκείνῳ μόνον χρὴ νηϛεύειν τȣ̃ δημιȣργȣ̃ ἐν αὐτῷ ἔτι ὑπὸ γῆν ὄντος.* Der Sabbath wird demnach gleichfalls als Faſttag begangen, als Tag der Trauer, nicht der feſtlichen Freude. Die dritte Beſtimmung endlich iſt, daß am Sabbath zwar gewöhnlich nicht gefaſtet, aber doch Eine Ausnahme hievon gemacht werden ſoll V, 20.: *πᾶν μέν τοι σάββατον, ἄνευ τȣ̃ ἑνὸς, καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελȣ̃ντες συνόδȣς εὐφραίνεσθε.* Welcher Sabbath gemeint iſt, ſehen wir aus VII, 23.: *τὸ σάββατον μέν τοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιȣργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναϛάσεως, ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ, τὸ τῆς τȣ̃ κυρίȣ ταφῆς, ὅπερ νηϛεύειν προσῆκεν, ἀλλ᾽ ȣ̓χ ἑορτάζειν· ἐν ὅσῳ γὰρ ὁ δημιȣργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει, ἰσχυρότερον τὸ περὶ αὐτȣ̃ πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιȣργίαν χαρᾶς, ὅτι ὁ δημιȣργὸς τῶν ἑαυτȣ̃ δημιȣργημάτων φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τιμιώτερος.* Ein ſolches Schwanken über die Sabbathsfeier zwiſchen der jüdiſchen und chriſtlichen Anſicht finden wir nur in der römiſchen Kirche, wo ungefähr ſeit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts die chriſtliche Sabbathsfeier herrſchend war, aber ohne Zweifel, nachdem zuvor die jüdiſche gewöhnlich geweſen war. Die zuvor erwähnten drei Modificationen der Sabbathsfeier finden wir zuſammen in einer Stelle Tertullians, in welcher er es als Montaniſt ſeinen römiſchen Gegnern zum Vorwurf macht,

daß ſie dem Sabbath die gebührende Feier entzögen und zuweilen das Faſten vom Freitag auch auf den Sabbath fortſezten, da man eigentlich nur mit dem Paſſah eine Ausnahme machen ſollte *). Er ſagt De jejun. c. 14.: Quamquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in Pascha jejunandum. Das Leztere gaben alſo auch die Anhänger der jüdiſchen Sitte zu, in der römiſchen Gemeinde aber fand nun ſchon ein si quando continuare des Faſtens Statt, worin wir unſtreitig den Uebergang von der einen Sitte in die andere ſehen. Ein anderes Beiſpiel dieſer Art iſt die Oſterfeier, über welche die Conſtitutionen in ihrer jetzigen Geſtalt gerade das Gegentheil von demjenigen enthalten, was ſie noch zur Zeit des Epiphanius wenigſtens in der orientaliſchen Kirche enthielten, da nach Epiphanius Haer. LXX, 10. 11. 14. die Audianer ihre Sitte, Oſtern mit den Juden zu halten, aus den Conſtitutionen rechtfertigten. In der römiſchen Kirche wurde bekanntlich ſeit dem Biſchof Victor die judaiſirende Oſterfeier der Kleinaſiaten mit großem Eifer bekämpft und verworfen. Für dieſe Zeit paßt ganz, was wir jezt in unſern Conſtitutionen leſen V, 17.: *μηκέτι δὲ παρατηρούμενοι μετὰ Ἰουδαίων ἑορτάζειν, οὐδεμία γὰρ κοινωνία ἡμῖν νῦν πρὸς αὐτούς· πεπλάνηνται γὰρ καὶ αὐτὴν τὴν ψῆφον, ἣν νομίζουσιν, ἐπιτελεῖν, ὅπως πανταχόθεν ὦσι πεπλανημένοι καὶ τῆς ἀληθείας ἀπεσχοινισμένοι.* Und doch enthielten gerade hierüber die Conſtitutionen, wie wir aus Epiphanius wiſſen, urſprünglich die entgegengeſezte judaiſirende Beſtimmung. Dieß läßt doch auf einen ſehr ernſten Antagonismus des jüdiſchen und chriſtlichen Princips ſchließen, wie wir einen ſolchen nirgends früher und entſchiedener finden, als in der römiſchen Kirche. Iſt die hier entwickelte Anſicht nicht blos von dem Zuſammenhang der apoſtoliſchen Conſtitutionen und der pſeudoclementiniſchen Homilien, ſondern auch von der hiſtoriſchen Bedeutung der Partei, aus deren Mitte ſie hervorgingen, wie wohl kaum beſtritten werden kann, die richtige, ſo führt ſie auch darin auf ein dem

*) Vgl. **Neander** Geſch. der chr. Rel. und Kirche I, S. 516.

Werke des Hrn. D. Rothe entgegengeſeztes Reſultat, daß die Stiftung der katholiſchen Kirche nicht ſowohl das Werk der Pauliner, wie Hr. D. Rothe behauptet, als vielmehr der Petriner war. Der pauliniſche Univerſalismus ſoll dadurch nicht beeinträchtigt werden, es kann ſogar zugegeben werden, was Hr. D. Rothe (S. 556.) ſagt, daß der pauliniſche Begriff der Kirche die Wurzel war, von der die folgende Entwicklung ausging, daß nur auf der Baſis des pauliniſchen Vorſtellungskreiſes, d. h. des Univerſalismus, ſich eine katholiſche, alſo antiparticulariſtiſche Gemeinſchaft, mithin überhaupt eine wirkliche Kirche erbauen konnte. Allein der katholiſchen Kirche iſt ebenſo weſentlich die Einheit als die Allgemeinheit. Die Idee der Allgemeinheit nahm auch die judenchriſtliche Partei in ihr chriſtliches Bewußtſeyn auf, wenn auch gleich ohne Zweifel erſt dadurch genöthigt, daß Paulus dem Univerſalismus des Chriſtenthums die Bahn auf immer gebrochen hatte. Es iſt die Grundidee der pſeudoclementiniſchen Homilien, daß die durch Chriſtus begründete neue Epoche des Judenthums darin beſteht, daß er ſein Mitleiden auf die Heiden ausdehnt (Hom. III, 19.), auch die Heiden zum reinen monotheiſtiſchen Glauben berufen ſind, die bisher zwiſchen ihnen und den Juden beſtehende Scheidewand aufgehoben iſt. Während aber hierin die Petriner ſich mit den Paulinern auf denſelben univerſellen Standpunkt zu erheben wußten, entwickelte ſich bei jenen zugleich eine Tendenz, die uns in den ächten pauliniſchen Briefen wenigſtens nicht auf die gleiche Weiſe begegnet, das Streben, dem Univerſalismus durch die Beziehung auf die Einheit eines das Ganze ſoviel möglich concentrirenden Mittelpunkts zugleich innere Kraft und Feſtigkeit zu geben. Konnte die pauliniſche Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums gar leicht in Gefahr kommen, über der Univerſalität, die ſich ihr in der heidniſchen Welt eröffnete, den Zuſammenhang des Heidenthums mit dem Judenthum aus dem Auge zu verlieren, ſo war dagegen die judenchriſtliche, oder petriniſche, Partei um ſo mehr darauf bedacht, Judenthum und Heidenthum zur Einheit zu verbinden, und für dieſen Zweck Formen einzuführen,

welche ſtark genug zu ſeyn ſcheinen, dieſe Einheit auch bei der weiteſten Ausdehnung der Kirche in gleichem Verhältniß zu realiſiren. Da dieſe Verſchiedenheit der Richtung aus einer divergirenden Anſicht der beiden Parteien über das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums hervorging, ſo erklärt ſich hieraus ſehr natürlich die heftige Polemik der Petriner gegen die Pauliner, wie ſie theils dem Ebionitismus überhaupt eigen war, theils auf eine beſonders merkwürdige Weiſe in den pſeudoclementiniſchen Homilien uns vor Augen liegt. Und doch mußte auch dieſer Gegenſatz überwunden werden, wenn eine wahre katholiſche Kirche zu Stande kommen ſollte. Den ſchon überwundenen Gegenſatz ſehen wir theils in jenen zwar unhiſtoriſchen, aber gerade durch dieſes Unhiſtoriſche ein hiſtoriſches Intereſſe gewinnenden Traditionen, in welchen nun Petrus und Paulus mit gleicher Berechtigung und gleichem Ruhm als die beiden Stifter der Einen Kirche neben einander ſtehen, als auch in ſolchen Stellen vor uns, welche wie die ſchon erwähnten der Conſtitutionen die Abſicht kaum verkennen laſſen, das früher an Paulus begangene Unrecht wieder gut zu machen, und den ſo abſichtlich Ignorirten nun auch zu ſeinem Rechte kommen zu laſſen. Die drei Stellen, in welchen dieß geſchieht, ſind in mehrfacher Hinſicht bemerkenswerth. In der erſten derſelben II, 56. wird geſagt, es ſollen beim Gottesdienſt geleſen werden *καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου, τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν, ἃς ἐπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (wie abſichtlich apologetiſch ſind die dem Paulus ſelbſt und ſeinen Briefen gegebenen Prädikate!)· *καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος, ἢ πρεσβύτερος, ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδώκαμεν ὑμῖν, καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρειληφότες κατέλειψαν ὑμῖν, Λουκᾶς καὶ Μάρκος.* Hier wird demnach ſogar das Marcus-Evangelium zu einem pauliniſchen gemacht, offenbar mit Rückſicht auf 2. Tim. 4, 11. Col. 4, 10. Noch merkwürdiger iſt die zweite Stelle, VI, 8., in welcher Petrus erzählt: *Ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος ἔνθα Κορνήλιος ὁ πιστὸς ἐπίστευσεν, ὢν ἐθνικὸς, ἐπὶ τὸν κύριον Ἰη-*

σῦν, δι' ἐμῦ, συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τῦ θεῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζακχαίυ, τῦ ποτὲ τελώνυ, καὶ Βαρνάβα, καὶ Νικήτυ καὶ Ἀκύλα, ἀδελφῶν Κλήμεντος, τῦ Ῥωμαίυ ἐπισκόπυ τε καὶ πολίτυ, μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ, τῷ συναποςόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Wie wenig denken die Homilien bei der ſonſt gleichlautenden Erzählung an einen ſolchen, freilich ſehr unmotivirten, aber nur um ſo mehr eine beſtimmte Abſicht verrathenden Zuſatz zu Gunſten des Paulus, und wie deutlich iſt auch hier die Beziehung auf Phil. 4, 3.! In der dritten Stelle, VI, 14., wird Paulus nach der Aufführung der ſämmtlichen Apoſtel und des Jakobus, des Bruders des Herrn, genannt als *ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς* (Ap.Geſch. 9, 15.), und alle zuſammen erklären: *ἅμα πάντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενόμενοι ἐγγράψαμεν ὑμῖν τὴν καθολικὴν ταύτην διδασκαλίαν εἰς ἐπιςηριγμὸν ὑμῶν τῶν τὴν καθόλυ ἐπισκοπὴν πεπιςευμένων.* So geht dieſer Verſöhnungsproceß fort, bis endlich Petrus und Paulus verordnen, wie es z. B. VIII, 33. heißt (was hier zugleich zu den obigen Sabbathsbeſtimmungen noch hinzugefügt werden mag): *ἐγὼ Παῦλος καὶ ἐγὼ Πέτρος διατασσόμεθα· ἐργαζέσθωσαν οἱ δῦλοι πέντε ἡμέρας, σάββατον δὲ καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν διὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας· τὸ μὲν γὰρ σάββατον εἴπομεν δημιυργίας λόγον ἔχειν, τὴν δὲ κυριακὴν ἀναςάσεως.* Daſſelbe Reſultat ſehen wir wenigſtens in dem zweiten der petriniſchen Briefe unſeres Canons klar vor uns, deſſen Verfaſſer nur die damals ſchon zu Stande gekommene Vereinigung der beiden Parteien, der Petriner und Pauliner, ausſpricht, wenn er ſeinem Apoſtel Petrus die Worte in den Mund legt 3, 15.: *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιςολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τύτων, ἐν οἷς ἐστι δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀςήρικτοι ςρεβλῦσιν, ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς, πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν.* Dieß iſt doch deutlich genug zur Widerlegung von Vorurtheilen geſagt, wie ſie nur das Parteiintereſſe der Judenchriſten gegen den Apoſtel Paulus erzeugen konnte, deren

völlige Beſeitigung nun aber von der petriniſchen Seite ſelbſt gewünſcht wurde. Fragen wir aber, wie dieſes hier vor uns liegende Reſultat zu Stande kam, ſo läßt ſich kaum etwas anderes vorausſetzen, als daß die erſte, zur Ausgleichung des Gegenſatzes einlenkende Bewegung von der pauliniſchen Seite ausging. An ſich mußten die Pauliner ihren Grundſätzen zufolge nachgiebiger und zur Annäherung an die Gegenpartei geneigter ſeyn; was konnte ihnen aber auch anders übrig bleiben, wenn ſie auf der einen Seite eine ſehr entſchiedene, eine beſtimmte Richtung mit aller Conſequenz verfolgende Oppoſition vor ſich ſahen, auf der andern Seite aber doch mit dem Extrem eines Paulinismus nichts zu thun haben wollten, wie ein ſolches aus dem Gnoſticismus ſich entwickelte und im Marcionitismus zu ſeiner Vollendung kam. Wie dieß an ſich ſchon alle Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, ſo fehlt es auch nicht an dem urkundlichen hiſtoriſchen Beweis, wenn wir unſere Augen nicht gegen Erſcheinungen verſchließen, welche in jedem Falle nur mit einem kritiſchen Blicke aufgefaßt werden können. Es iſt hier der Ort, wo meine Unterſuchung über die Paſtoralbriefe von ſelbſt eingreift, indem alles, was ich zur Erklärung des Urſprungs dieſer Briefe geſagt habe, auch ein Moment in der Geſchichte des Urſprungs der chriſtlichen Kirche als einer katholiſchen iſt *). Sind doch die Paſtoralbriefe ſelbſt keineswegs die einzige Erſcheinung dieſer Art in unſerem Canon. Am nächſten ſteht ihnen, wie mir immer wahrſcheinlicher wird, der Philipperbrief, in welchem neben jenen *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* im Eingange des Briefs, und neben ſo manchem andern, worauf hier weiter einzugehen nicht der Ort iſt, nun auch der petriniſche Zögling Clemens als der erſte der *συνέργοι* des Apoſtels Paulus aufgeführt iſt (4, 3.), ganz auf dieſelbe Weiſe, wie in der oben angeführten Stelle der Conſtitutionen Petrus ſeinem Mitapoſtel Paulus die verſöhnende Bruderhand dadurch reicht, daß er ihn an der Ehre,

*) Daher bezeichnet ſchon Tertullian Adv. Marc. V, 21. dieſe Briefe treffend als de ecclesiastico statu compositas.

denſelben Clemens zum μαθητής gehabt zu haben, Theil nehmen läßt *). Ja ſelbſt die Apoſtelgeſchichte iſt, ihrer Grundidee und innerſten Anlage nach, wie es auch im Uebrigen mit ihrer hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit ſtehen mag, der apologetiſche Verſuch eines Pauliners, die gegenſeitige Annäherung und Vereinigung der beiden einander gegenüberſtehenden Parteien dadurch einzuleiten und herbeizuführen, daß Paulus ſo viel möglich petriniſch, und dagegen Petrus ſo viel möglich pauliniſch erſcheint, daß über Differenzen, welche nach der eigenen unzweideutigen Erklärung des Apoſtels Paulus im Galaterbrief ohne allen Zweifel zwiſchen den beiden Apoſteln wirklich ſtattgefunden haben, ſo viel möglich ein verſöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniß der beiden Parteien ſtörende Haß der Heidenchriſten gegen das Judenthum und der Judenchriſten gegen das Heidenthum über dem gemeinſamen Haß beider gegen die unglaubigen Juden, die den Apoſtel Paulus zum ſteten Gegenſtand ihres unverſöhnlichen Haſſes gemacht haben, in Vergeſſenheit gebracht wird. Wie die die Apoſtelgeſchichte betreffenden hiſtoriſchen und kritiſchen Fragen nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn ſie aus dem Geſichtspunkt einer Paralleliſirung der beiden Apoſtel für den ſo eben bemerkten Zweck betrachtet wird, ſo erhalten wir dadurch zugleich aus ihr ein neues Moment für die Geſchichte der kirchlichen Verhältniſſe, und wir ſehen an einem neuen Beiſpiele, wie ſehr dieſe Verhältniſſe jene Zeit bewegten und beſchäftigten, und wie leicht daher auch das in beiden Parteien zum Bewußtſeyn kommende Bedürfniß der Vereinigung Schriften, wie die genannten ſind, hervorrufen konnte. Viel-

*) Man ſage nicht, das Verhältniß des Clemens zu Paulus, wie es Phil. 4, 3. erſcheint, ſey das urſprüngliche, und das in den Homilien zu Petrus das nachgebildete. Wie läßt ſich bei der feindſeligen Tendenz, welche dieſe Homilien durchaus gegen den Apoſtel Paulus verrathen, annehmen, daß ſie den vertrauteſten Schüler ihres Petrus, ſeinen Nachfolger, aus der Umgebung des Apoſtels Paulus, aus der Zahl ſeiner συνεργοὶ, genommen haben?

leicht iſt als das erſte Glied dieſer eine eigene Klaſſe bildenden und einer beſtimmten Periode angehörenden ireniſchen Schriften der Brief an die Hebräer anzuſehen. In ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit, indem er weder Brief, noch Abhandlung, ſondern beides zugleich iſt, die unmittelbare Briefform zwar umgeht, der Sache nach aber doch ſich als Brief gibt, den Namen des Apoſtels Paulus ſich zwar nicht beilegt, aber doch überall pauliniſchen Geiſt athmet und pauliniſche Ideen entwickelt, ja ſogar, was beſonders bemerkenswerth iſt, durch die Erwähnung des aus der Gefangenſchaft (Ap.Geſch. 20, 4 f.) entlaſſenen Timotheus ſelbſt den Wunſch verſtehen geben zu wollen ſcheint, daß man ihn als ein aus der nächſten Umgebung des Apoſtels Paulus kommendes Schreiben anſehen möge, und für dieſen Zweck gerade in dem den Juden befreundeten (Ap.Geſch. 16, 1. f.) Timotheus einen geeigneten Vermittler zu haben glaubt, ſcheint er ganz als der erſte, noch mit einer gewiſſen Ambiguität gemachte Verſuch angeſehen werden zu können, das Geſchäft der Ausgleichung der beiden Parteien und der Friedensſtiftung auf dieſem ſchriftlichen Wege, durch Briefe, die im Namen der Apoſtel in Umlauf geſezt wurden, zu betreiben *). Bei dieſem Beſtre-

*) Unter den Hebräern, an welche der Brief gerichtet iſt, mag der Verfaſſer zunächſt die römiſchen Judenchriſten vor Augen gehabt haben, aber es gehört auch dieß zum eigenthümlichen Charakter des Briefs, zum Zweck und Plan des Verfaſſers, daß dieſe Hebräer zugleich eine Abſtraction ſind. Er bekämpft das Beſondere, die Judenchriſten ſeiner Nähe, alſo die in Italien, vom Allgemeinen aus durch die Ausführung der Idee, daß wenn auch das Chriſtenthum ſich an das Judenthum ſo viel möglich anſchließen und eigentlich nur eine andere Form des Judenthums ſeyn ſollte, gleichwohl dieſes judaiſirende Chriſtenthum ein viel geiſtigeres und von den alten Formen des Judenthums freieres ſeyn müſſe, als der Judaismus jener Hebräer war, welche ebendeßwegen in das völlige Judenthum zurückzufallen in Gefahr waren. Wie läßt ſich das Intereſſe, mit welchem der Verfaſſer des Hebräerbriefs gleich im Eingang den Beweis zu füh-

den der Pauliner, ſo viel möglich alles Schroffe und Verletzende ihres pauliniſchen Chriſtenthums abzuſchneiden und

---

ren ſucht, daß der Sohn *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα* (1, 4.) anders erklären, als unter Vorausſetzung einer Vorſtellung, welcher zufolge Chriſtus auf ächt eſſeniſch-ebionitiſche Weiſe, wie von jenen durch ihre *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* ſich auszeichnenden koloſſiſchen Chriſten (Kol. 2, 18.), mit den Engeln in Eine Klaſſe geſezt und etwa nur als ein *ἀρχάγγελος* gedacht wurde? Auf den engen Zuſammenhang, in welchem bei den Ebioniten die Angelologie mit der Chriſtologie ſtund, weist uns mehreres hin. Epiphanius ſagt Haer. XXX, 3. 16. von den Ebioniten, ſie verehren Chriſtus als *ἄνωθεν ὄντα πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα. — Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων, καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.* Man vgl. meine Abhandlung De Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda (Tübinger Oſterprogramm 1831.) S. 39 f., wo noch mehrere Beweiſe dafür angeführt ſind. Auch daran iſt zu erinnern, wie ſelbſt der zwar in eine andere Sphäre der dogmatiſchen Entwicklung gehörende, aber doch ſchon durch ſeine Herkunft den Judenchriſten nicht zu fern ſtehende Juſtin, der Märtyrer, in der bekannten Stelle ſeiner größern Apologie (c. 6. über deren richtige Erklärung Neander in den Theol. Stud. und Krit. 1833, Heft 3. S. 772 f. zu vgl. iſt) den Sohn und die Engel zuſammenſtellt (*ὁμολογοῦμεν — (θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα — καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμα τε τὸ προφητικόν*) u. ſ. w. Auch aus einigen andern Zügen möchte ſich der ebionitiſche Charakter der Hebräer, welche der Verfaſſer des Briefs zunächſt vor Augen hatte, noch weiter nachweiſen laſſen, was nicht nur zur Beſtätigung davon dient, wie eng das Ebionitiſche mit dem Judenchriſtlichen überhaupt zuſammenhing, ſondern auch erſt dem bisher noch immer ſo iſolirt ſtehenden Hebräerbriefe ſeine angemeſſene Stelle in dem Zuſammenhang der geſchichtlichen Verhältniſſe jener Zeit gibt.

ſich an die Petriner anzuſchließen, brachte es die Natur der Sache von ſelbſt ſo mit ſich, daß der Judaismus im Ganzen in der römiſchen Gemeinde noch vorherrſchend blieb (weßwegen auch gewöhnlich, ſo oft die beiden Apoſtel zuſammengenannt werden, Petrus voranſteht), aber eben hierin lag auch der Grund, warum in der Folge noch in der römiſchen Kirche jene bedeutende Reaction gegen den Judaismus erfolgte, welche die Zeit des römiſchen Biſchofs Victor und des Presbyters Cajus zu einer beſonders merkwürdigen Epoche in der Geſchichte dieſer Verhältniſſe macht, deren Aufhellung auf dem Wege einer die vorhandenen, wenn auch dürftigen, Data ſo viel möglich benützenden und durch ſie geleiteten Combination gewiß weit wichtiger iſt, als die Verfolgung von Hypotheſen, die von vorn herein von einer ganz falſchen Vorausſetzung ausgehen.

Erſt mit jener Reaction um die Zeit Victors kam allmälig jene Bewegung zu ihrer Vollendung, welche das ſo lange Zeit ſchwankende Verhältniß des judaiſirenden und ethniſirenden Chriſtenthums in der römiſchen Gemeinde ohne Zweifel in weit höherem Grade als in irgend einer andern zur Folge hatte. Das Reſultat war die dadurch gewonnene Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum etwas weſentlich anderes ſey, als das Judenthum, und die Folge hievon die ſtrengere Ausſcheidung der bis auf jene Zeit noch vorherrſchenden Elemente des Judenthums, mit welchem man nun auch dem Namen nach nichts mehr zu thun haben wollte. Der Ausgangspunkt der Bewegung aber war die Idee des reinen Judenthums geweſen, deſſen Wiederherſtellung und Vollendung das Chriſtenthum ſeyn ſollte. Sie iſt die gemeinſame Grundidee der den Namen des Clemens führenden Schriften, die ſich uns in ihrer ſchönſten Entwicklung und ihrem großartigſten Zuſammenhang in den Homilien darſtellt, auf dieſelbe Weiſe aber auch, wie noch jezt aus deutlichen Spuren zu erſehen iſt, den apoſtoliſchen Conſtitutionen zu Grunde lag. Ebenſo finden wir ſie von Hegeſippus bei Euſebius

K.G. IV, 22. ausgeſprochen *), wenn er die Eſſäer, Galiläer, Hemerobaptiſten, Masbothäer, Samaritaner, Sadducäer, Phariſäer von denen unterſcheidet, welche zum Stamme Juda und zu Chriſtus gehören, hiemit alſo zu verſtehen gibt, daß dieſe älteſten Judenchriſten nichts anderes ſeyn wollten, als ächte Juden. Hier, ſowie bei Epiphanius Haer. 9—20. werden die Eſſäer gleichfalls als eine der jüdiſchen Häreſen aufgeführt, doch iſt wohl ſchon dieß nicht zu überſehen, daß ſie Hegeſippus wenigſtens allen andern voranſtellt, ſonſt aber, wie bei Juſtin dem Märtyrer, Dial. c. Tryph. c. 80., und in den clementiniſchen Recognitionen I, 54. ſcheinen die Eſſäer, da ſie nicht in der Reihe der Häreſen aufgezählt werden, eben deßwegen von ihnen als die wahren Juden unterſchieden zu ſeyn **). Am auffallendſten aber iſt die auch von Hrn. D. Rothe (S. 329.) hervorgehobene Stelle der apoſtoliſchen Conſtitutionen VI, 6., in welcher, nachdem zuerſt *αἱρέσεις κακίας* in dem *ἰουδαϊκὸς ὄχλος*, die Sadducäer, Phariſäer, Basmothäer, Hemerobaptiſten genannt ſind, weiter geſagt wird: *καὶ οἱ ἐφ᾽ ὑμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες. Οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντες εἰσὶν Ἐσσαῖοι.* Hr. D. Rothe ſpricht ſich hier ſehr ſtark über das alberne Verfahren eines ſpätern Bearbeiters aus, die Ebioniten unter die jüdiſchen Häreſien zu zählen, und ſie doch zugleich als über Chriſtus dogmatiſirend darzuſtellen. Es wird dadurch eigentlich nur das Negative über ſie ausgeſagt, daß ſie keine chriſtliche Sekte geweſen ſeyen, und man muß ſich das Poſitive erſt hinzudenken, daß ſie urſprünglich zu den Eſſenern gehörten. Indem aber dieß nur vorausgeſezt wird, und unmittelbar nachher von den Eſſäern als den allein wahren, nicht blos eine Sekte bildenden Juden die Rede iſt, weist uns allerdings der erſte Satz in

---

*) Vgl. über dieſe Stelle die chr. Gnoſis S. 378.

**) Vgl. Rothe a. a. O. S. 328.

eine Zeit, in welcher mit dem Namen Ebioniten nur diejenigen Judenchriſten bezeichnet wurden, die nicht wie die übrigen in die Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche übergegangen waren, und der zweite in jene Zeit, in welcher die älteſten Judenchriſten ſelbſt nichts anderes ſeyn wollten, als ächte, den reinen Moſaismus bewahrende Juden, und wir haben daher aus dem den Eſſäern ertheilten Lob nur noch das weitere Datum zu erheben, daß dieſes reine Judenthum vorzugsweiſe das Erbtheil der Eſſäer zu ſeyn ſchien. Wir erhalten alſo hiedurch eine neue Beſtätigung des ſchon früher nachgewieſenen Zuſammenhangs des urſprünglichen Ebionitismus oder Judenchriſtenthums mit dem Eſſäismus. Was iſt auch an ſich natürlicher, als daß die Lehre Jeſu, wenn er ſelbſt mit der Erklärung auftrat, daß er nicht gekommen ſey, Geſetz und Propheten aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, gerade bei derjenigen Sekte der Juden am leichteſten Eingang fand, welche die Idee des reinen, aber im Laufe der Zeit entſtellten, und darum einer Reinigung und Wiederherſtellung bedürfenden, Judenthums mit dem größten Intereſſe feſthielt? Auch Hr. D. Rothe hat in dieſer Beziehung in jener Stelle eine werthvolle Reliquie des urſprünglichen Textes der Conſtitutionen erkannt, die der Bearbeiter bei ſeiner Entebionitiſirung des Buches verſtändiger Weiſe nicht hätte ſtehen laſſen ſollen, zugleich aber macht Hr. D. Rothe noch auf etwas anderes aufmerkſam, was jenem Zuſammenhang des älteſten Chriſtenthums mit dem Eſſäismus auch für die Geſchichte des Urſprungs der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung eine gewiſſe Wichtigkeit gibt. Gerade das dem Episcopat eigenthümliche ſtreng autokratiſche Element nämlich, bemerkt Hr. D. Rothe (S. 548.), ſey, wie überhaupt nothwendiger Weiſe das jeder geheimen Verbindung, auch das Princip des eſſäiſchen Ordensregiments geweſen. Und zwar genau mit derſelben ſpecifiſchen Beſtimmtheit, daß die unbedingte autokratiſche Macht als eine weſentlich göttliche angeſehen werden, eben deßhalb aber auch in ihren Aeußerungen ſich als eine heilige, liebevolle, ſanftmüthige und

demüthig dienende erweiſen müſſe. Nach Joſephus (De bello Jud. II. 8, 7.) haben die Novizen der Eſſäer bei ihrer feierlichen Aufnahme in den Orden unter anderem auch eidlich geloben müſſen, τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίγνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν (wobei nicht an ein ἄρχειν in Staatsämtern, ſondern nur in dem Orden ſelbſt zu denken ſey). Καὶ ἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδέ πώποτε ἐξυβρίζειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἤ τινι πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι. Eben dieß trete auch an der Vorſtellung der Clementinen von dem Episcopat als das Charakteriſtiſche heraus. Es iſt dieß gewiß eine ſehr richtige Bemerkung, nur erſcheint ſie in ihrer hiſtoriſchen Wichtigkeit erſt dann, wenn wir nicht mit Hrn. D. Rothe zugleich vorausſetzen, die Ebioniten haben den Episcopat von der katholiſchen Kirche abgeſehen, ſondern den Organismus der katholiſchen Kirche ſelbſt als eine nicht ohne den Einfluß des eſſäiſchen Corporationsgeiſtes entſtandene Erſcheinung betrachten.

Die Ignatianiſchen Briefe ſpielen in dem Werke des Hrn. D. Rothe eine zu bedeutende Rolle, und mußten bisher ſchon zu oft genannt werden, als daß es nicht der Mühe werth wäre, die bisher vorausgeſezte Anſicht von ihrer Unächtheit, die ich mit ältern Geſchichtsforſchern theile, und durch das neueſtens für dieſe Briefe erwachte Intereſſe nicht widerlegt ſehen kann, zum Schluſſe dieſer Unterſuchung wenigſtens mit einigen Bemerkungen zu rechtfertigen. Ich ſetze dabei voraus, daß in jedem Falle nur von der Aechtheit der kürzern der beiden Recenſionen die Rede ſeyn kann, da ich den kürzlich von Meier *) gemachten Verſuch, der längern Recenſion wenigſtens in der Hauptſache den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, für völlig unbegründet halte. Die genaue und gründliche Unterſuchung, welcher Hr. D. Rothe (S. 739—784.) die Meier'ſchen Argumente

*) In der Abhandlung „Ueber die doppelte Recenſion des Ignatius" in den Theol. Stud. und Krit. 1836. Heft 2. S. 340 f.

unterworfen hat, iſt auch für mich ſo überzeugend, daß mir die ganze Frage dadurch zur Entſcheidung gebracht zu ſeyn ſcheint.

Was nun die Frage über die Aechtheit der Briefe ſelbſt betrifft, ſo iſt auffallend, wie wenig man bisher auf die nothwendige Vorfrage Rückſicht genommen hat, wie es ſich mit dem Faktum verhält, das dieſe Briefe zu ihrer Vorausſetzung haben. Ignatius ſoll ſie auf dem Wege von Antiochien nach Rom geſchrieben haben, als er auf Befehl des Kaiſers Trajan *), von Soldaten begleitet, nach Rom geführt wurde, um daſelbſt als Chriſt den wilden Thieren im Amphitheater vorgeworfen zu werden. Es iſt klar, daß wenn dieſes Faktum zweifelhaft und unglaublich erſcheint, auch die auf der Wirklichkeit des Faktums beruhenden Briefe nicht ächt ſeyn können. Die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit des Faktums kann nur nach demjenigen beurtheilt werden, was uns aus der Zeit Trajans über das Verhältniß der römiſchen Staatsregierung zum Chriſtenthum bekannt iſt. Hierüber iſt nun in den bekannten, zwiſchen dem jüngern Plinius und dem Kaiſer Trajan gewechſelten Briefen die vom Kaiſer unmittelbar gegebene Beſtimmung auf uns gekommen, es laſſe ſich hierüber im Allgemeinen nichts als Norm aufſtellen, conquirendi non sunt (Christiani), si deferantur et arguantur, puniendi sunt. Wenn nun auch ſowohl dieſe Verfügung als auch die noch hinzugefügten weitern Beſtimmungen, ut, qui negaverit se Christianum esse, — veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli, nullo crimine, locum habere debent, nam et pessimi exempli, nec nostri seculi est (Plinii Epist. L. X. 97.), ſchlieſſen laſſen, daß der Kaiſer nicht die ſtrengſten Maaßregeln

---

*) Am wahrſcheinlichſten ſezt man Trajans parthiſchen Feldzug und ſeinen damaligen Aufenthalt in Antiochien, während deſſen der obige Befehl gegeben worden ſeyn ſoll, nicht, wie gewöhnlich, in das J. 107, ſondern 115. Vgl. Francke zur Geſchichte Trajans und ſeiner Zeitgenoſſen 1837. S. 261.

ergreifen wollte, und keine eigentliche Verfolgung der Chriſten beabſichtigte, ſo war doch einmal die Unvereinbarkeit des Chriſtenthums mit der römiſchen Politik ausgeſprochen, und es hat alle Wahrſcheinlichkeit, daß unter Trajan oft genug notoriſche Chriſten, alſo namentlich auch Vorſteher der Gemeinden, mit dem Tode beſtraft wurden. Es läßt ſich daher wohl annehmen, daß den Biſchof Ignatius von Antiochien dieſes Schickſal traf, um ſo mehr, da nach Hegeſippus bei Euſebius K.G. III, 32. unter derſelben Regierung auch der Biſchof Simeon von Jeruſalem, als Chriſt angeklagt, eines martervollen Todes geſtorben ſeyn ſoll. Hiemit iſt nun aber ſchon die Möglichkeit der Sache erſchöpft, und wir müſſen annehmen, daß, ſobald das Faktum mit Umſtänden erzählt wird, die über die vom Kaiſer gegebene Verfügung hinausgehen und mit ihr in Widerſpruch kommen, es eben dadurch auch an hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit verliert. Dieß ſcheint mir aber ſchon darin der Fall zu ſeyn, daß Ignatius auf einen ausdrücklichen, vom Kaiſer ſelbſt gegebenen Befehl von dem fernen Antiochien nach Rom abgeführt worden ſey, um daſelbſt den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Dieß wäre doch in der That ein ganz einziges Beiſpiel dieſer Art. Daß Chriſten den wilden Thieren vorgeworfen wurden, war in den Verfolgungen, die unter Mark-Aurel über die Gemeinden in Kleinaſien und Gallien ergingen, allerdings etwas ſehr gewöhnliches (Euſ. K.G. IV, 15. V, 1.), daß aber für dieſen Zweck Einzelne nach Rom geführt worden ſeyen, wird nirgends bemerkt. Dieß war doch auch bei dem Biſchof Simeon von Jeruſalem nicht geſchehen. Warum ſoll alſo gerade bei dem Biſchof Ignatius von Antiochien etwas ſo außerordentliches ſtattgefunden haben? Und doch ſoll dieß auf Befehl eines Kaiſers geſchehen ſeyn, der überhaupt erſt den Anfang mit ernſtlicheren Maaßregeln machte, und unter den damaligen Verhältniſſen, ſofern der Staat mit Geſetzen und Strafen einſchreiten zu müſſen glaubte, immer noch eine gewiſſe Schonung und Mäßigung bewies. So ſcheint auch Neander die Sache anzuſehen. Nicht nur hat Neander, unge-

achtet er die Briefe des Ignatius nur für interpolirt erklärt, auf das angebliche Faktum ſelbſt, wie doch eigentlich hätte geſchehen ſollen, keine weitere Rückſicht genommen, ſondern auch über die von Trajan gegebene Entſcheidung das Urtheil gefällt: „So glaubte der Kaiſer verfahren zu müſſen, wenn einmal ein ſolches ungeſetzliches Verfahren öffentlich hervorgetreten war, er wünſchte es aber ſo viel möglich zu ignoriren, um unbeſchadet der geſetzlichen Ordnung ſchonen zu können. Da er das Chriſtenthum, wie Plinius, nur als eine Schwärmerei betrachtete, ſo dachte er auch wahrſcheinlich, daß wenn man mit der Strenge Milde verbände, wenn man nicht zu großes Aufſehen mache, das öffentliche Hervortreten nicht ungeſtraft laſſe, aber auch nicht verfolge, der ſchwärmeriſche Enthuſiasmus am leichteſten ſich abkühlen, und die Sache von ſelbſt nach und nach aufhören werde" *). Dieſe Anſicht dringt ſich unſtreitig auf, wenn man die Entſcheidung des Kaiſers nach den Verhältniſſen, unter welchen ſie gegeben wurde, näher erwägt; aber wie wenig würde nun damit das an Ignatius Geſchehene zuſammenſtimmen, ein Verfahren, das, auch abgeſehen von ſeiner Härte und Grauſamkeit, in jedem Falle ganz geeignet geweſen wäre, den ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus und ihren Drang zum Märtyrerthum aufs höchſte zu entflammen. Man kann jedoch nicht einmal dabei ſtehen bleiben, und die Parallele mit dem Biſchof Simeon reicht nicht aus, das Auffallendere,

---

*) Geſch. der chr. Rel. u. Kirche I. S. 145. vergl. S. 1107.

**) Francke a. a. O. S. 566. ſchließt die Aufzählung der von Baronius berichteten Fälle von Chriſtenverfolgungen und Hinrichtungen mit der einfachen Bemerkung: Ein (Trajans) nicht von dem Heidenhaß der Kirchenväter aufgebürdeten, wahren, gegen Plinius ausgeſprochenen Geſinnungen entſprechendes Zeugniß legt Suidas (ad voc. Traj. p. 985.) über ihn ab. Tiberianus habe nämlich, als Statthalter von Syrien, die Menge der Chriſten gar nicht mehr beſtrafen können, und dieß dem Kaiſer gemeldet, worauf Trajan allen Statthaltern befohlen, von der Verfolgung abzuſtehen.

das an Ignatius geſchehen ſeyn ſoll, zu rechtfertigen. Sowohl nach den Briefen ſelbſt, als auch nach dem Inhalt des Martyriums des Ignatius, das ganz in Uebereinſtimmung mit den Briefen das Faktiſche der Sache näher angibt, wäre Ignatius, nicht wie Simeon, wegen einer nur gegen ihn erhobenen Anklage, ſondern in Folge einer eigentlichen Chriſtenverfolgung von dem ihm gewordenen Schickſal betroffen worden. Dieß iſt unſtreitig der Sinn der Worte, wenn Ignatius im Briefe an die Smyrnäer an dieſe ſchreibt (c. 11.): Euer Gebet iſt zu der Gemeinde im ſyriſchen Antiochien gekommen. Damit euer Werk auf Erden und im Himmel vollkommen ſey, ſchickt es ſich, daß eure Gemeinde zur Ehre Gottes jemand abſende, *εἰς τὸ γενόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρηνεύουσιν, καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος, καὶ ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον. Ἐφάνη οὖν μοι ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινα τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν, καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἐτύγχανον τῇ προσευχῇ ὑμῶν· τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε, θέλουσι γὰρ ὑμῖν εὖ πράσσειν, θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν* *). Kann dieß von etwas anderem verſtanden werden, als von dem Aufhören der über die Gemeinde in Antiochien ergangenen Verfolgung, wozu beſonders auch die Fürbitte der Gemeinde in Smyrna mitgewirkt habe? Noch deutlicher aber erhellt dieß aus den Martyrien, deren Glaubwürdigkeit ſchlechthin in Zweifel zu ziehen, diejenigen, welche die Briefe für ächt halten, nicht berechtigt ſeyn können, um ſo weniger, da die Hauptpunkte durch die Briefe ſelbſt beſtätigt werden. Das gewöhnliche Martyrium **) erzählt c. 3.: Trajan habe, ſtolz auf ſeinen

---

*) Vgl. den Brief an Polykarp c. 7., wo Polykarp für denſelben Zweck, *ἐπεὶ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν*, den Auftrag erhält, einen *θεόδρομος* nach Antiochien zu ſenden. Ebenſo ſollen die Philadelphener c. 10. *χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβείαν.*

**) Bei Cotelier Opp. Patr. Apost. Vol. II. S. 163.

Sieg über die Scythen, und unfähig, ſeinem Glück eine Gränze zu ſetzen, in der Abſicht, es noch weiter auszudehnen und viele andere der Herrſchaft der Römer zu unterwerfen, es für das beſte und nützlichſte gehalten, gegen die Chriſten, oder gegen die wahre Religion, Krieg zu beginnen. So habe er geglaubt, dem Staat zu nützen, ſeinen Göttern zu dienen, und ſich ihres Beiſtandes gegen ſeine Feinde zu verſichern. Er veranſtaltete daher eine ſchwere und grauſame Verfolgung gegen den frommen Glauben, und ließ in das ganze Reich Befehle ausgehen, welchen zufolge entweder alle ſeine Gottloſigkeit theilen, oder wenn ſie Chriſten bleiben, verſchiedenen Strafen und einem grauſamen Tode preisgegeben werden ſollen. Trajan hielt ſich gerade in Antiochien auf, um ſich zu einem Feldzug gegen die Perſer zu rüſten. Daſelbſt wurde ihm nun angezeigt, daß Ignatius, der Theophoros, ſich zum Chriſtenthum bekenne und die Menſchen berede, Chriſtus gleich den Göttern zu ehren, der doch von Pilatus laut deſſen Akten zum Kreuzestode verurtheilt worden ſey, auch daß er Eheloſigkeit (παρθενία) und Verachtung von Reichthum, Wohlleben und allen Lebensfreuden zum Geſetz mache, und, was das Schlimmſte ſey, die Götter nicht für Götter halte, und dem Kaiſer keine Ehre erweiſen wolle. Als Trajan dieß hörte, ließ er den Heiligen vor ſich rufen, und fragte ihn in Gegenwart des verſammelten Senats, biſt du der, der Theophoros heißt, unſere Befehle verhöhnt, ganz Antiochien verwirrt, alle zum Glauben an Chriſtus verführt und die Götter nicht einmal dieſes Namens für würdig erklärt? — Die Unterredung mit Ignatius erregte bei Trajan und dem Senat die Beſorgniß, wenn ſie länger fortdauere, werde ſie das ganze Heidenthum in Spott und Schande bringen, und dem Chriſtenthum zum größten Vortheil dienen. Er ließ daher den Ignatius feſſeln und in feſte Verwahrung bringen, und beſchloß, nachdem er die ganze Nacht über die zweckmäßigſte Strafe mit ſich zu Rathe gegangen war, ihn den wilden Thieren vorzuwerfen. Der Senat billigte dieß, fand aber für gut, daß es nicht in Antiochien geſchehe, weil ein ſolcher Märtyrertod ihn

ſeinen Mitbürgern nur um ſo ehrwürdiger machen werde. Deßwegen ſolle man ihn zur Vollziehung dieſer Strafe nach Rom führen, ſo werde die Länge der Reiſe eine um ſo ſchwerere Strafe ſeyn, und in Rom werde er, da man ihn nicht kenne, wie ein gewöhnlicher Verbrecher ſterben. Mag man auch von dieſer weitern Ausführung, wie ſie Simeon Metaphraſtes gibt, halten, was man will, auch das von Cotelier*) aus einer alten Handſchrift als ächt gegebene Martyrium enthält in der Hauptſache daſſelbe, und namentlich die Hauptangabe, Ignatius ſey in Folge einer vom Kaiſer befohlenen allgemeinen Chriſtenverfolgung als Märtyrer geſtorben: *Τραϊανοῦ ἐννάτῳ ἔτει ἐπαρθέντος ἐπὶ τῇ νίκῃ τῇ κατὰ Σκυθῶν καὶ Δακῶν καὶ ἑτέρων πολλῶν ἐθνῶν, καὶ νομίσαντος ἔτι λείπειν αὐτῷ πρὸς πᾶσαν ὑποταγὴν τὸ τῶν Χριστιανῶν θεοσεβὲς σύστημα, καὶ εἰ μὴ τὴν τῶν δαιμόνων εἵλοντο λατρείαν μετὰ πάντων ὑπεισιέναι τῶν ἐθνῶν, διωγμὸν ὑπομένειν ἀπειλήσαντος, ὁ φόβος πάντας τοὺς εὐσεβῶς ζῶντας ἢ θύειν ἢ τελευτᾷν κατηνάγκαζεν. Τότε τοίνυν φοβηθεὶς ὑπὲρ τῆς Ἀντιοχέων Ἐκκλησίας ὁ γενναῖος τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης, ἑκουσίως ἤγετο πρὸς Τραϊανόν* u. ſ. w. Wie ſtimmt aber dieß mit der in dem Briefe an Plinius gegebenen authentiſchen Erklärung des Kaiſers zuſammen, und wie läßt ſich denken, daß in dem kurzen Zeitraum von 12—15 Jahren eine ſolche Aenderung in den Grundſätzen und dem Verfahren des Kaiſers eingetreten ſey? Schon hier ſehen wir alſo den Märtyrertod des Ignatius von Anfang an (indem ja die Martyrien nur weiter ausführen, was ſchon die Briefe ſelbſt enthalten) mit einem Faktum in Verbindung geſezt, welchem alle Glaubwürdigkeit abgeht. Nun nehme man noch hinzu, auf welche widerſinnige Weiſe nicht blos in den Martyrien, ſondern in den Briefen ſelbſt der ganze Hergang der Sache dargeſtellt wird. Ignatius wird wegen ſeines offenen Bekenntniſſes des chriſtlichen Glaubens von Syrien gefeſſelt, und von Soldaten begleitet und aufs ſtrengſte bewacht, nach Rom geführt, und gleichwohl

*) A. a. O. S. 157.

hat er auf dem Wege vollkommene Freiheit, Geſandtſchaften von den aſiatiſchen Gemeinden und Glückwünſchungen zu ſeinem Märtyrerthum, in Smyrna und Troas *), zu empfangen, und Briefe an ſie zu ſchreiben, ſogar Ehrenbegleitungen anzunehmen **). Ohne Beſorgniß und Gefahr kommen die Vorſteher der Gemeinden zu Ignatius, und der ganze fortgehende lebhafte Verkehr zwiſchen ihm und ihnen, das Intereſſe, das ſie für ihn und ſeine Sache an den Tag legen, alles dieß hat, ungeachtet des kaiſerlichen Befehles, nicht die

*) Von Troas aus iſt außer dem Brief an die Philadelphenſer der Brief an die Smyrnäer und der an Polykarp geſchrieben, weil es doch natürlich gar zu unpaſſend geweſen wäre, dieß in Smyrna ſelbſt zu thun (Ep. ad Smyrn. c. 12. ad Polyc. c. 8.) und an beide, die Gemeinde in Smyrna und an Polykarp, ungeachtet Ignatius während ſeines Aufenthalts in Smyrna alle Gelegenheit hatte, ihnen das Nöthige zu ſagen, doch auch geſchrieben werden mußte. Daſſelbe gilt aber im Grunde von dieſen Briefen überhaupt. Der Briefſteller macht, was er doch den Abgeordneten der Gemeinden, die ihn begrüßten, ſelbſt geſagt haben mußte, unmittelbar nachher zum Inhalt ſeiner Briefe, wie wenn es ihm ſchlechthin nur um dieſe Briefe zu thun geweſen wäre. In dem Zuſammenhang ſolcher Momente iſt auch das ſechste Kapitel des Briefs an Polykarp, in welchem Ignatius auf einmal die Gemeinde in Smyrna ſelbſt direkt anredet, kein ſo unbedeutender Grund gegen die Aechtheit, ſofern ein ſolcher lapsus bei einem Briefſteller, bei welchem die ganze Briefform eine bloße Fiction iſt, eher vorauszuſetzen iſt, als bei einem ſolchen, welcher ſich nicht erſt in eine ſolche Fiction hineindenken muß. Was den Brief an Polykarp betrifft, ſo iſt auch noch dieß zu bemerken, daß Polykarp, wenn er im J. 167 in ſeinem 86ſten Jahre (Euſ. K.G. IV, 15.) als Märtyrer ſtarb, und Ignatius im J. 116 an ihn ſchon damals als Biſchof von Smyrna ſchrieb, über ein halbes Jahrhundert, zum wenigſten von ſeinem 35ſten Lebensjahr an, Biſchof von Smyrna geweſen ſeyn müßte.

**) Ep. ad Philad. c. 11. Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βύῤῥου πεμφθέντος ἅμα ἐμοὶ ἀπὸ Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων, εἰς λόγον τιμῆς.

geringſte weitere Folge. Und doch ſollen die zehn Soldaten, an welche Ignatius gefeſſelt war, wie grimmige Leoparden geweſen ſeyn, welche durch Wohlthun nur noch wilder wurden, und ſchon die ganze Reiſe von Syrien nach Rom zu einem fortgehenden Thierkampfe zu Waſſer und Land, bei Tag und bei Nacht machten *). Wie läßt ſich dieß denken! Wie ungereimt und widerſinnig iſt ferner der ganze Inhalt des Briefs an die Römer, der nichts weſentlicheres enthält, als die angelegentliche Bitte, die römiſchen Chriſten möchten doch ja nichts zu ſeiner Befreiung und zur Abwendung ſeines Todes thun, damit ihm die Ehre des Märtyrerthums nicht entzogen werde, wie wenn unter den Umſtänden, in welchen ſich Ignatius befand, vernünftiger Weiſe auch nur an die entfernte Möglichkeit hievon hätte gedacht werden können! Für dieſen Zweck ſoll alſo ein eigenes Sendſchreiben an die römiſche Gemeinde ſchon von Smyrna aus erlaſſen worden ſeyn, das im beſten Falle doch nur kurze Zeit vor der Ankunft des Ignatius ſelbſt in Rom ankommen konnte.

Je zweifelhafter ſchon dadurch die hiſtoriſche Realität des Faktums wird, deſto zweifelhafter wird auch die Aechtheit der Briefe, da die Veranlaſſung, aus welcher Ignatius dieſe Briefe geſchrieben haben ſoll, mit dem Inhalt der Briefe ſelbſt ſo eng zuſammenhängt, daß ſie davon nicht getrennt werden können, und mit der Wirklichkeit des Faktums nothwendig auch die Aechtheit der Briefe fällt. Die hiſtoriſche Realität eines Faktums wird aber um ſo zweifelhafter und verdächtiger, wenn nicht blos bedeutende Gründe gegen ſie

---

*) Ep. ad Rom. c. 5.: Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστι στρατιωτικὸν τάγμα, οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται. Der beleſene Sam. Bochart hat die von Cotelier nicht widerlegte Bemerkung gemacht, daß das Wort λεόπαρδος erſt bei Schriftſtellern wie Spartianus, Lampridius, Capitolinus, Vopiscus u. ſ. w. ſich finde, und zwar nur bei lateiniſchen Schriftſtellern.

ſprechen, ſondern auch es ſich ſehr leicht erklären läßt, wie ein angebliches Faktum dieſer Art erdichtet werden konnte. Ein ſolcher Fall wird am wahrſcheinlichſten dann angenom- men, wenn in einer hiſtoriſchen Erzählung eine beſtimmte Idee ſo überwiegend hervortritt, daß die Erzählung nur um der Idee willen vorhanden zu ſeyn, nur zur Einkleidung und Form zu dienen ſcheint. Wo findet aber ein Fall dieſer Art mit größerer Wahrſcheinlichkeit ſtatt, als gerade hier? Daß es den Ignatianiſchen Briefen um die Ausführung einer beſtimmten Idee, der Idee des Episcopats, zu thun iſt, iſt ſo ſehr anerkannt, daß dieß von jeher als die Hauptaufgabe dieſer Briefe angeſehen worden iſt. War es aber dem Ver- faſſer unſerer Briefe um dieſe Idee zu thun, wie nahe lag es, zumal wenn vielleicht damals ſchon Schriften, wie die pſeudoclementiniſchen, exiſtirten, ſie in eine hiſtoriſche Form einzukleiden, und zum Träger derſelben einen Mann zu ma- chen, in deſſen Perſon die ganze Würde und Herrlichkeit der Idee zur Anſchauung kam, alſo einen Biſchof der älteſten und heiligſten Vorzeit, der in keiner bedeutungsvolleren Si- tuation erſcheinen konnte, als auf dem Wege zum Märtyrer- tod, in der Erduldung eines Schickſals, das ihn auch in dieſer Hinſicht als das darſtellt, was der Biſchof nach der Idee dieſer Briefe ſeyn ſoll, als den Stellvertreter und Nach- folger Chriſti *)? Sein Märtyrertod ſoll daher ein Sühn- opfer für die chriſtlichen Gemeinden ſeyn **). Wie ſehr die

*) Dieß wird gleich im Eingang des Briefs an die Epheſier geſagt c. 1.: Ich hoffe τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριο- μαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκότος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν. Vgl. Ep. ad Rom. c. 6.: Μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν (nämlich dadurch, daß ihr meinen Märtyrertod hindert), τὸν τοῦ θεοῦ θέ- λοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρήσησθε, ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λα- βεῖν, ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι, ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι πάθους τοῦ θεοῦ μου, εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με.

**) Ep. ad Eph. c. 1.: Ἀκούσαντες δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ

Idee des Epiſcopats, als die Seele der ganzen Darſtellung, dem Verfaſſer der Briefe überall vorſchwebt, iſt auch daraus zu erſehen, daß Ignatius, ſo oft er mit andern Biſchöfen zuſammentrifft, immer zuerſt daran erinnert, ſo daß die handelnden Perſonen nur um der Ideen willen, die in ihnen der Anſchauung vergegenwärtigt werden, aufzutreten ſcheinen. Wenn ich, ſagt Ignatius (Ep. ad Eph. 5.), in ſo kurzer Zeit eine Verbindung mit eurem Biſchof geſchloſſen habe, die nicht menſchlich, ſondern geiſtig iſt, um wie viel mehr muß ich euch glücklich preiſen, die ihr ſo mit ihm verbunden ſeyd, wie die Kirche mit Jeſus Chriſtus und Jeſus Chriſtus mit dem Vater, damit alles in harmoniſcher Einheit iſt. — Jeden, welchen der Herr des Hauſes zur Verwaltung des eigenen Hauſes ſendet, müſſet ihr ſo anſehen, wie wenn es der Sendende ſelbſt wäre. Darum muß man den Biſchof wie den Herrn ſelbſt achten. So lobt nun auch Oneſimus (euer Biſchof) über die Maaßen eure gute Ordnung (τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν), daß ihr alle nach der Wahrheit lebt und keine Häreſe unter euch wohnt. Vgl. Ep. ad Magn. c. 2., wo Ignatius den Magneſiern rühmt, daß er gewürdigt worden ſey, ſie durch ihren gotteswürdigen Biſchof Damas zu ſehen, und die würdigen Presbyteren Baſſus und Apollonius und ſeinen Mitknecht, den Diaconus Sotion, deſſen er ſich freue, weil er dem Biſchof unterthan ſey wie der Gnade Gottes, und dem Presbyterium wie dem Geſetze Jeſu Chriſti. Ebenſo heißt es im Eingang des Briefs an die Trallianer, der Biſchof Polybius habe dem Ignatius zu ſeinen Banden in Jeſu Chriſto ſo glückgewünſcht, daß er ihre ganze Gemeinde in ihm angeſchaut habe. Sieht man in dieſen und andern ähnlichen Stellen dieſer Briefe deutlich genug, wie es dem Verfaſſer eigentlich nur darum zu thun iſt, immer wieder eine neue Gelegenheit zu erhalten, um auf ſeine Hauptidee zurückkommen zu können, ſo daß man die Einflechtung ſolcher Züge

---

κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος, c. 8.: περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν.

kaum für etwas anderes halten kann, als für eine bloße Einkleidung, ſo liegt doch gewiß die Aufforderung ſehr nahe, vom Einzelnen zum Ganzen aufzuſteigen, und die ganze Rolle, welche hier Ignatius ſpielt, aus demſelben Geſichtspunkt aufzufaſſen. Derſelbe Gedanke dringt ſich beſonders auch in dem ganzen Brief an die Römer auf. Hätte Ignatius wirklich in der ſchon angegebenen Abſicht dieſen Brief an die Römer geſchrieben, ſo läßt ſich gewiß kein vernünftiger Grund eines ſolchen Schreibens denken. Betrachtet man aber das Geſchichtliche dieſer Briefe als eine zur Einkleidung der Ideen, die dargeſtellt werden ſollten, frei gewählte Form, welche ſchöne Gelegenheit bot nun ein ſolches Schreiben dar, den Enthuſiasmus für das Märtyrerthum in den ſchönſten Farben ſpielen zu laſſen, und ſich über den im Märtyrerthum geſezten und aufgehobenen Gegenſatz des Lebens und Sterbens in den ſinnreichſten Sentenzen auszuſprechen!

Ein weiteres Moment, das hier in Betracht kommt, iſt, daß die ganze Perſönlichkeit des Ignatius, wie ſie in dieſen Briefen erſcheint, weit mehr mit der Vorausſetzung einer abſichtlichen Erdichtung als einer wirklichen Geſchichte zuſammenſtimmt. Eine Ueberſpannung, wie ſie ſich hier in dem ganzen Weſen des Ignatius ausſpricht, kann nicht für natürlich, eine Selbſtbewunderung und Selbſtverherrlichung, wie ſie hier in einem ſo eigenen Gemiſch mit Demuth erſcheint, eines apoſtoliſchen Mannes kaum für würdig gehalten werden. Welcher ſchwärmeriſche, unnatürliche Drang zum Märtyrerthum, und noch überdieß in einer Zeit, in welcher doch der chriſtliche Märtyrer-Enthuſiasmus kaum erſt angefacht ſeyn konnte! Welches Zuſchautragen der Feſſeln, mit welchen er von Syrien nach Rom, aus dem Orient in den Occident, geführt wurde! Am meiſten ſpricht ſich dieß im Brief an die Römer aus, wenn Ignatius z. B. c. 2. den Römern ans Herz legt: „Größeres könnet ihr mir nicht zu Theil werden laſſen, als daß ich Gott geopfert werde, ſo lange der Altar noch bereit iſt, damit ihr in Liebe einen Chor bildet und den Vater in Jeſu Chriſto in einem Lobgeſang preiſet,

daß er den Biſchof Syriens gewürdigt hat, aus dem Orient in den Occident zu wandern, *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμȣ πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.* — Ich bitte euch, zeiget kein unzeitiges Wohlwollen gegen mich. Laſſet mich zu einem Fraß der wilden Thiere werden, wodurch man zu Gott gelangen kann. Ich bin eine Speiſe Gottes, ich werde durch die Zähne der wilden Thiere zermalmt, damit ich als reines Brod Chriſti erfunden werde. Schmeichelt lieber den wilden Thieren, damit ſie mein Grab werden, und nichts von meinem Leibe zurücklaſſen, damit ich, wenn ich entſchlafen bin, niemand zur Laſt werde. Dann werde ich ein wahrer Jünger Chriſti ſeyn, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib ſieht. Bittet Chriſtum für mich, daß ich durch dieſe Werkzeuge ein Opfer Gottes werde. Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch, jene ſind Apoſtel, ich bin ein Verurtheilter, jene ſind frei, ich bin noch ein Knecht, wenn ich aber leide, werde ich ein Freigelaſſener Chriſti und in ihm frei auferſtehen. Jezt lerne ich gebunden nichts weltliches und eitles verlangen." Vgl. ad Eph. c. 1. ad Magn. c. 1. u. ſ. w. Den Commentar zu ſolchen Stellen gibt, was in dem angeblich ächten Martyrium c. 1. bemerkt iſt, ſchon die alten Stürme der vielfachen Verfolgungen unter Domitian habe Ignatius nur ungern an ſich vorübergehen geſehen. Es habe ihn zwar gefreut, wegen der Ruhe der Kirche, daß die Verfolgung auf kurze Zeit nachgelaſſen habe, für ihn ſelbſt aber ſey es ſchmerzlich geweſen, daß er der wahren Liebe zu Chriſtus und der wahren Würde eines Jüngers noch nicht habe theilhaftig werden können, bei dem Gedanken, daß ihn das Bekenntniß durch das Märtyrerthum dem Herrn näher bringe. So ſey einige Jahre nachher, indeß er wie ein göttliches Licht den Verſtand eines jeden erleuchtete, ſein Wunſch in Erfüllung gegangen. Iſt auch allerdings zuzugeben, daß Schwärmer dieſer Art keine ſeltene Erſcheinung ſind, ſo trägt doch die Schilderung einer Gemüthsſtimmung, wie die zuvor gegebene, zu ſehr die Farbe des Geſuchten und Erkünſtelten an ſich, als daß man nicht geneigt ſeyn ſollte, in ihr eher Dichtung als Wahrheit zu

ſehen. Einer von dem Ernſte des Märtyrerthums, wie er in der Natur der Sache ſelbſt liegt, wahrhaft ergriffenen Seele ſollten ſich doch andere Gedanken aufdringen, als ſinnreich ſpielende, nach pikanten Vergleichungen haſchende. Ueberhaupt aber ſollte man doch eine chriſtlich beſonnenere, von dem Drange zum Märtyrerthum, dem Prunken mit demſelben und der Meinung, daß es an ſich ſchon das verdienſtlichſte und heiligſte Gotteswerk ſey, freiere Anſicht mit Recht in einer Zeit erwarten, in welcher der wahren Geſchichte zufolge, die von Chriſtenverfolgungen vor Trajan nur ſehr wenig weiß, der Enthuſiasmus für das Märtyrerthum noch nicht wie ſpäter eine ſo große Gewalt auf die Gemüther ausüben konnte. Wie wir ſchon hierin kaum einen Schriftſteller vor uns ſehen, der der apoſtoliſchen Zeit ſo nahe ſtund, ſo begegnen uns auch ſonſt Züge, die uns das Bild jener Zeit eher ferner als näher rücken. Hr. D. Rothe zwar hat an dem ſchon früher von mir ausgeſprochenen Urtheil, daß dieſe Briefe einen anmaßenden, unter der Maske der Demuth ächt hierarchiſch ſich ausſprechenden Hochmuth, auf eine jedes chriſtliche Gefühl von ſich zurückſtoßende Weiſe, zur Schau tragen, großen Anſtoß genommen (S. 719.). Auf mich aber haben dieſe Briefe auch bei der wiederholten Beſchäftigung mit ihnen keinen günſtigern Eindruck gemacht, ob ich gleich gern geſtehe, daß hierin manches ſubjectiv iſt, und auch mit jenem Urtheil nicht gerade behaupten wollte, der Verfaſſer habe mit Bewußtſeyn und Abſicht ſeinen auf ſo eigene Weiſe mit Demuth gemiſchten hierarchiſchen Hochmuth an den Tag gelegt. Welche Anmaßung liegt ſchon in dem Namen ὁ Θεοφόρος, welcher dem Ignatius nicht von Andern gegeben, ſondern von ihm ſelbſt im Munde geführt und ſogar allen ſeinen Briefen vorangeſtellt wird? Denn wenn er auch den Chriſten überhaupt zuruft (ad Eph. c. 9.): *Ἔϛε οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριϛοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριϛοῦ*, ſo kann er doch aus keinem andern Grunde ſich vorzugsweiſe den *Θεο-*

φόρος, den Chriſtusträger *) nennen, als deßwegen, weil er ſich hiemit einen eigenthümlichen Vorzug beilegen, ſich als einen mit Gott und Chriſtus ganz beſonders eng verbundenen bezeichnen will. Iſt aber dieſe Selbſtbezeichnung mit einem ſolchen Prädikat zumal in den Ueberſchriften der Briefe nicht an ſich ſchon zu eigen, als daß man nicht auch hierin einen Beweis dafür ſehen ſollte, der Verfaſſer der Briefe ſey nicht Ignatius ſelbſt, ſondern ein Anderer, der als Pſeudo-Ignatius ſeine Perſon mit der des Ignatius nicht ſo zu identificiren vermochte, daß ihm das Unpaſſende einer ſolchen Selbſtprädicirung aufgefallen wäre? Die hohe Meinung, die Ignatius von ſich und der hohen Stufe ſeiner chriſtlichen Vollkommenheit hat, ſpricht ſich gerade in der affectirten Weiſe aus, mit welcher er, der ſich auf die hohe Ehre, welcher ihn Gott durch das Märtyrerthum gewürdigt habe, durch das er unmittelbar zu Gott zu gelangen gewiß iſt (*θεοῦ ἐπιτυχεῖν* ad Magn. c. 14.), ſo viel zu gut thut, ſich andern gegenüber herabſezt, wenn er ſich z. B. wiederholt den Lezten, d. h. den Geringſten der ſyriſchen Chriſten nennt (ad Eph. c. 21.), der obgleich *δεδεμένος θεοπρεπεστάτοις δεσμοῖς* nicht würdig ſey, *ἐκεῖθεν εἶναι* (ad Smyrn. c. 11. *ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι*), der ſich ſchämen müſſe, *ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα· ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι, ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω* (ad Rom. c. 9. vgl. ad Trall. c. 13.) **). Und doch iſt er ſich bewußt, wie es in der ſchö-

---

*) So wird das Wort in dem alten Martyrium bei **Cotelier** S. 158. erklärt, wo Ignatius auf die Frage Trajans: *Τίς ἐστιν Θεοφόρος*, die Antwort gibt: *Ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις.*

**) Man vgl. ferner ad Magn. c. 11.: *ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας* u. ſ. w. c. 12. *ὀναίμην ὑμῶν κατὰ πάντα, ἐάν περ ἄξιος ὦ εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι, πρὸς ἕνα τῶν λελυμένων ὑμῶν οὐκ εἰμὶ, οἶδα ὅτι οὐ φυσιοῦσθε, Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς* (und doch iſt er bei allem dieſem der *Θεοφόρος!*). Man vgl. auch, wie er ſich in der oben angeführten Stelle ad Eph. c. 5. einen *σύνδουλος* des Diaconus nennt.

nen Stelle ad Rom. c. 7. nach den Worten: *ζῶν γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν· ὁ ἐμὸς ἔρως ἐϛαύρωται*, weiter heißt: *οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν, καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα, οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου· ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστι σάρξ Ἰησοῦ Χριϛοῦ, τοῦ υἱοῦ, τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑϛέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θεοῦ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, καὶ ἀέννᾳος ζωή.* Ich ſage nicht, daß ſolches von ſich auszuſagen, dem chriſtlichen Selbſtbewußtſeyn widerſtreite, ſondern behaupte nur, daß, je wahrer das hier ſich ausſprechende Gefühl iſt, um ſo mehr damit die Affectation contraſtirt, gerade ein *ἔσχατος*, ein *ἔκτρωμα* ſeyn zu wollen, oder ein *κατάκριτος*, wie er ſich wiederholt (ad Trall. c. 3. ad Rom. c. 3.) im Gegenſatz gegen die Apoſtel nennt. Ebenſo affectirt ſind Selbſtermahnungen zur Demuth, wie ad Trall. c. 4.: *πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ, ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι· νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι, καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με· οἱ γὰρ λέγοντάς μοι* (vielleicht *με·* der Sinn iſt in jedem Fall: die, welche von mir reden, geißeln mich, weil nämlich das Reden von ihm, wie dieſer *ἔσχατος* vorausſezt, doch nicht ohne ſein größtes Lob geſchehen kann) *μαϛιγοῦσίν με· ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα εἰ ἄξιός εἰμι· ὁ γὰρ ζῆλος πολλοῖς μὲν οὐ φαίνεται, ἐμὲ δὲ πλέον πολεμεῖ· χρήζω οὖν πραότητος, ἐν ᾗ καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (dieß kann nur heißen: er wiſſe nicht, ob er der Ehre des Märtyrerthums würdig ſey, denn je mehr ihn der Eifer für das Märtyrerthum in noch höherem Grade aufrege, als andere an ihm wahrnehmen, deſto mehr müſſe er ſich vorſehen, daß er dieſer Ehre nicht verluſtig werde, deßwegen habe er Gelaſſenheit, Demuth, nöthig, damit ihn der Teufel nicht durch Uebereilung und Hochmuth verführe). Ebendahin gehört die unmittelbar darauf folgende Verſicherung, ob er gleich Märtyrer ſey, dürfe man deßwegen doch nicht von ihm glauben, daß er alles mögliche wiſſe, *τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς*

συςάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τȣτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι· πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεȣ μὴ λειπώμεθα, eine Stelle, in welcher gleichfalls Demuth und Selbſterhebung aufs ſchönſte Hand in Hand gehen. Ganz richtig bemerkt Cotelier zu der Stelle: Non potuit majori cum demissione loqui martyr de cognitione coelestium, sibi divinitus concessa, denn daß er eine ſolche Kenntniß der *ἐπȣράνια* habe, ſoll ja eben durch die *τοποθ. ἀγγ.* und *συς. ἀρχ.* zu verſtehen gegeben werden. Nehmen wir nun noch hinzu, welches Selbſtgefühl und welche hohe Meinung von ſich Ignatius haben mußte, wenn er alle jene Prädikate, vermöge welcher er den Biſchof gleich Gott und Chriſtus geehrt wiſſen will, wie ſich von ſelbſt verſteht, auch ſich ſelbſt beilegte, und wie er, indem er die Biſchöfe der Gemeinden um ſich verſammelt, und ihnen und den Gemeinden alle möglichen Vorſchriften ertheilt, ſich im Grunde als Oberbiſchof gegen ſie benimmt, als der unmittelbare Stellvertreter Chriſti, des *ἐπίσκοπος πάντων* (ad Magn. c. 3.), ſo ſehen wir in der That ſchon hier ganz die Elemente vor uns, die das Weſen des hierarchiſchen Charakters ausmachen, auf der einen Seite den Stellvertreter Gottes und Chriſti, auf der andern den servus servorum, ein Bild, das uns gewiß mehr abſtößt, als anzieht, wenn wir denken müſſen, es habe ſich ſchon in der apoſtoliſchen Zeit, in einem Vertrauten der Apoſtel, auf ſolche Weiſe realiſirt, und uns überhaupt geneigt machen muß, es für ein bloßes Phantaſiebild zu halten. Statt daß wir annehmen, dieſes ächte Bild eines hierarchiſchen Charakters habe wirklich ſchon in Ignatius ganz ebenſo, wie es uns hier geſchildert wird, exiſtirt, iſt die Anſicht weit natürlicher, ein Späterer habe ſich den Ignatius zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung genommen, ſich in ihn von einer beſtimmten Idee aus hineingedacht, und in dem Beſtreben, die Eigenſchaften auf ihn überzutragen, die nach ſeiner Anſicht das Ideal eines Biſchofs haben zu müſſen ſchien, Züge, die ſich in der Dichtung natürlicher zuſammenfinden, als in der hiſtoriſchen Wirklichkeit, und auch im Leben wenigſtens nie

ohne eine Fiction ſtattfinden können, eine ſolche Erſcheinung hervorgebracht.

Wenn Hr. D. Rothe aus der ganzen in unſern Briefen geſchilderten, ſo entſchieden eigenthümlichen Perſönlichkeit nur den ungewöhnlich ſtarken Eindruck individueller Wahrheit empfängt, und gerade den Schatten, der ſehr merklich dem an ſich hellen Lichte, in welchem das anziehende und ehrfurchtgebietende Bild des Ignatius beleuchtet daſtehe, beigemiſcht ſey, als einen Beweis dafür anſieht, daß ein ſolches Temperament anzubringen ein Falſarius ſchwerlich verſtanden haben würde, ſo kann ſchon dieß kein ſehr günſtiges Vorurtheil für die Sache, die Hr. D. Rothe vertheidigt, erwecken, daß er denen, die anderer Meinung ſind, das abgenuzte Schreckbild eines Falſarius entgegenhalten zu müſſen glaubt, wie wenn nicht gerade ein Falſarius, je beſſer er ſeine Rolle verſteht, auch um ſo beſſer täuſchen könnte, oder wie wenn diejenigen, die nicht den wahren Ignatius für den Verfaſſer dieſer Briefe halten, in ihm nur einen Falſarius, „einen müßigen literariſchen Falſchmünzer" (S. 721.) ſehen müßten. Daß die Frömmigkeit des Briefſtellers etwas Heftiges, Leidenſchaftliches, Excentriſches habe, gibt Hr. D. Rothe ſelbſt zu. Das Feuer ſeiner Liebe zu dem Erlöſer ſey nicht frei von einer ſchwärmeriſchen Glut, es ſey ein leidenſchaftliches Brennen, nicht der heilige Geiſt allein habe ſeine Flammen angeſchürt, auch das durch die Phantaſie erhizte Selbſtgefühl habe dabei mitgeholfen. Die Verachtung alles Irdiſchen, zu der es den Schreiber fortreiße, ſey nicht die reinchriſtliche Weltverläugnung, in ihrer ruhig klaren Beſonnenheit, und vor allem in dem ſtürmiſchen unaufhaltſamen Drang nach dem Märtyrerthum ſey die dankbare Liebe zu dem Erlöſer ſtark verſezt mit leidenſchaftlicher Schwärmerei. „Aber kann uns", entgegnet Hr. D. Rothe, „dieſer Schatten an der Erſcheinung des Ignatius wohl Wunder nehmen? Wer möchte doch in ihm einen vollkommenen Heiligen erwarten?" Gewiß nicht! Aber drückt denn die Schwärmerei an ſich ſchon einer ſolchen Erſcheinung das Siegel in-

dividueller innerer Wahrheit auf? Oder iſt denn, wie Hr. D. Rothe behauptet (S. 720.), der erſten Liebe überhaupt, alſo auch der erſten Liebe zu Chriſto, die Schwärmerei gerade ſo natürlich? Dann müßten wir uns ja auch die Apoſtel als Schwärmer denken. Waren aber ſie keine Schwärmer, ſo iſt doch gewiß gerade dieß das Auffallende und Unglaubliche, daß ſich unmittelbar an ſie ein ſo leidenſchaftlicher, excentriſcher Schwärmer, wofür ja Hr. D. Rothe ſelbſt den Ignatius erklärt, angeſchloſſen, ja aus ihrer Schule ſelbſt hervorgegangen ſeyn ſoll. Hr. D. Rothe ſcheint ſelbſt gefühlt zu haben, wie wenig mit ſolchen Argumenten auszurichten iſt. Deßwegen ſchlägt er ſich nun auf die entgegengeſezte Seite, und ſieht, wie zuvor die Schwärmerei, ſo nun das Bewußtſeyn der Schwärmerei, alſo eigentlich das Gegentheil der Schwärmerei, als den Hauptbeweis für die innere Wahrheit der Erſcheinung des Ignatius an. Es dürfe, erinnert er (S. 721.), vor allem nicht überſehen werden, daß ja der Verfaſſer ſelbſt ein Bewußtſeyn habe um die Leidenſchaftlichkeit ſeiner Stimmung und die hierin für ihn liegende Gefahr. Dieſes Bewußtſeyn hätte dem Ignatius ſicher kein Falſarius gegeben, ein ſolcher hätte in jener ſüßen Schwärmerei nicht einen ſittlichen Flecken geſehen, ſondern die eigentliche Glorie ſeines Helden. Und doch ſey in Wahrheit gerade jener Zug der leuchtendſte in der ſittlichen Phyſiognomie des Ignatius. Wenn aber jenes Bewußtſeyn nur dazu dient, eine nahe liegende Gefahr abzuwenden, warum ſoll denn nicht auch ein Falſarius den guten Gedanken gehabt haben, ſeinem Helden ein ſolches Bewußtſeyn zuzuſchreiben, oder was daſſelbe iſt, ihn neben der Glorie des Märtyrerthums auch noch durch die Tugend der Demuth und Selbſterniedrigung zu verherrlichen? Endlich bemerkt Hr. D. Rothe noch (S. 722.): Wenn nun ſo jene exaltirte Stimmung des Briefſtellers in hohem Grade das Gepräge innerer Wahrheit an ſich trage, ſo erkläre ſie ſich doch auch wahrlich einfach genug aus den außerordentlichen Umſtänden, unter denen er, falls er wirklich Ignatius ſey (warum denn nicht, wenn alles ſo ſehr das

Gepräge innerer Wahrheit an ſich trägt!), dieſe Sendſchreiben abgefaßt habe. In ſeiner Lage ſey eine Aufregung ſeines Gemüths in ſeiner innerſten Tiefe die einzig natürliche Stimmung geweſen. Immer aber ſpiegle ſich auch in dieſem brauſenden Wogenſchlagen der Seelenſtimmung ein feſtes Bild einer ſcharf gezeichneten Individualität ab, deren einzelne Züge zu harmoniſch in ſich geſchloſſener Einheit zuſammengehen. Selbſt der ſprachliche Ausdruck und Styl finde in den äußern Umſtänden und der aufgeregten Gemüthsverfaſſung des Schreibenden eine ſo nahe liegende Erklärung, er habe ein höchſt originelles Anſehen, welches kein anderes Erzeugniß der patriſtiſchen Literatur mit ihm theile. So erklärt man allerdings ganz conſequent das Außerordentliche aus dem Außerordentlichen, nur kommt es dann um ſo mehr darauf an, daß es ſich mit dem zur Erklärung dienenden Außerordentlichen wirklich ſo verhält, wie man vorausſezt, was hier, wie ſchon gezeigt iſt, keineswegs der Fall iſt.

Wie ſteht es nun aber, müſſen wir noch fragen, mit den äußern Zeugniſſen? Wie Hr. D. Rothe behauptet (S. 724.), ſprechen für ein ſo durch und durch eigenthümliches Produkt auch noch, wie allgemein behauptet werden müſſe, die glänzendſten äußern Zeugniſſe. Worin beſtehen nun dieſe ſo glänzenden äußern Zeugniſſe? Irenäus führt Adv. haer. V, 28. eine Stelle aus den Briefen des Ignatius (ad Rom. c. 5.) mit den Worten an: *εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι σῖτός εἰμι θεῦ* u. ſ. w. (vgl. Euſeb. K.G. III, 36.). Origenes führt gleichfalls zwei Stellen an, die eine Prol. in Cant. cant. mit den Worten: Memini aliquem Sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: *Meus autem amor crucifixus est* (Ep. ad Rom. c. 7.), nec reprehendi eum pro hoc dignum judico; die andere Hom. in Luc. VI.: Eleganter in cujusdam martyris Epistola scriptum reperi, Ignatium dico, Episcopum Antiochiae post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias: *Principem seculi hujus* etc. (ad Eph. c. 19.). Nun folgt das Zeugniß des Euſebius K.G. III, 36.: Der

noch jezt ſo berühmte Ignatius ſey nach Petrus der zweite Biſchof von Antiochien geweſen. Von ihm gehe die Sage (λόγος ἔχει), er ſey von Syrien nach Rom geſchickt, und daſelbſt den wilden Thieren vorgeworfen worden, wegen des Zeugniſſes für Chriſtus. Als er in ſtrengſter Bewachung durch Aſien geführt wurde, habe er die Gemeinden der einzelnen Städte, durch die er reiste, durch Reden und Ermahnungen geſtärkt, und ſie beſonders vor den gerade damals aufkeimenden und um ſich greifenden Häreſen gewarnt, auch ſie erinnert, ſich genau an die apoſtoliſche Tradition zu halten, welche er der Sicherheit wegen auch ſchriftlich auf dem Wege zum Märtyrertod aufzuzeichnen für nothwendig hielt *). Nun führt Euſebius die einzelnen Briefe auf. Die weiteren Zeugniſſe bei Athanaſius, Chryſoſtomus, Hieronymus, Theodoret haben kein Moment mehr. Was beweiſen nun aber jene Zeugniſſe? Wie der Augenſchein lehrt, nichts weiter, als daß ſchon Irenäus, Origenes und Euſebius die dem Ignatius zugeſchriebenen Briefe gekannt und aus dieſem Grunde den Ignatius für den Verfaſſer derſelben gehalten haben. Folgt aber hieraus, daß Ignatius das angebliche Schickſal wirklich gehabt und aus dieſer Veranlaſſung dieſe Briefe geſchrieben hat? So ſchließt man allerdings gewöhnlich, aber ohne den geringſten Grund, da alle jene Zeugniſſe nichts enthalten, was uns über den Inhalt der Briefe ſelbſt hinausführt, vielmehr aus allem deutlich genug zu erſehen iſt, daß ſie durchaus nur auf dieſen Briefen ſelbſt beruhen. Ganz anders würde es ſich verhalten, wenn wir unabhängig von den Briefen ein Zeugniß darüber hätten,

*) Προὔτρεπέ τε ἀπρὶξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποςόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἡγεῖτο. Es könnte hier auffallen, daß Ignatius in ſeinen Briefen die apoſtoliſche παράδοσις aufgezeichnet haben ſoll, und man könnte daher erwarten, daß das Relativ ſtatt auf παράδοσις eher auf die vorangehende λόγων ὁμιλίαι und προτροπαὶ bezogen wäre, allein Euſebius ſieht eben die apoſtoliſche παράδοσις als den Inhalt der Ignatianiſchen Briefe an.

daß Ignatius dieſe Briefe geſchrieben, oder auch nur, daß er ein ſolches Schickſal gehabt habe. In dieſer Hinſicht könnte etwa, was in dem Briefe Polykarps an die Gemeinde in Philippi ſich findet (c. 9.), noch in Betracht kommen: *παρακαλῶ ὖν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν, ἣν ἴδετε κατ᾽ ὀφθαλμὸς, ὁ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ, καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥόφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν, καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποσόλοις.* Allein dieſes Zeugniß kann höchſtens von dem Märtyrerthum des Ignatius überhaupt verſtanden werden, was in jedem Falle, wie ſchon bemerkt worden iſt, zugegeben werden mag. Sollte aber für die Aechtheit der Briefe ſelbſt etwas bewieſen werden, ſo könnte dieß nur durch ein Zeugniß geſchehen, in welchem auf eine von den Briefen unabhängige Weiſe daſſelbe Schickſal, das Ignatius nach den Briefen gehabt haben ſoll, und das die Briefe ſelbſt nothwendig zur Vorausſetzung haben, bezeugt würde. Gerade ein ſolches Zeugniß aber läßt ſich nirgends aufweiſen, zum deutlichen Beweis, daß die Briefe keinen andern Gewährsmann der Authentie ihres Urſprungs haben, als nur ſich ſelbſt. Will man aber dieſe Briefe, da ſie doch einmal den Namen des Ignatius an der Stirne tragen und ſich für ein Werk deſſelben ausgeben, aus dieſem Grunde ſchlechthin für ächt halten, ſo läugne man auch nicht länger die Aechtheit der Schriften des Areopagiten Dionyſius, die ja längſt die Kritik des Joh. Dalläus in Eine Klaſſe mit jenen geſezt hat, und laſſe überhaupt einer ſolchen Auctorität gegenüber, wie der Name des Ignatius für dieſe Briefe iſt, der hiſtoriſchen Kritik ſchlechthin nichts gelten, mag ſie auch ihrer Sache noch ſo gewiß zu ſeyn glauben.

Doch Hr. D. Rothe hat ja noch ein Argument in Bereitſchaft, durch welches der nachignatianiſche Urſprung unſerer Briefe geradezu zur Unmöglichkeit werden ſoll. Das Einſchärfen der Hauptpunkte, mit welchen ſich die Briefe beſchäftigen, die Hervorhebung der Würde und Bedeutung des Episcopats, und das Dringen auf das möglichſt enge

Sichanſchließen der Gemeinden an ihre Biſchöfe, würde, behauptet Hr. D. Rothe (S. 726. f.), in der ſpätern Zeit, in der wir die biſchöfliche Auctorität bereits in der ganzen Kirche anerkannt, ja die allgemeine Tendenz ausdrücklich auf die immer größere Verſtärkung derſelben gerichtet ſehen, völlig unbegreiflich ſeyn. In dieſer ſpätern Zeit wären die guten Lehren unſerer Sendſchreiben höchſt überflüſſig, ja geradezu lächerlich geweſen. Haben ſie überhaupt je einen Sinn und Zweck gehabt, ſo gewiß nur in dem erſten Jugendalter des eigentlich biſchöflichen Amts, alſo auch nach der gewöhnlichen Vorſtellung gerade um die Zeit des Ignatius. Bei dieſer Behauptung des Hrn. D. Rothe muß ich ſogleich darauf aufmerkſam machen, wie leicht ſich Hr. D. Rothe die Sache macht, wenn er in einem ſo unbeſtimmten Sinne von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines ſpätern Urſprungs ſpricht. Zur Zeit eines Cyprians wären allerdings dieſe Briefe für ihren Zweck ſchon zu ſpät gekommen. Kann aber daſſelbe auch von der Mitte des zweiten Jahrhunderts behauptet werden? Und doch handelt es ſich um kein anderes Moment, als eben nur um dieſes. Laſſen wir dieſe Briefe auch nur um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder bald nachher entſtehen, ſo iſt es ja ſchon bei dieſer Annahme um die ganze Bedeutung geſchehen, welche Hr. D. Rothe ihnen beilegt, um den Zuſammenhang mit der apoſtoliſchen Inſtitution des Episcopats, deren unmittelbarer Ausfluß dieſe Briefe ſeyn ſollen. Welche von dem Entwicklungsgange der Verfaſſung der chriſtlichen Kirche genommenen Gründe könnte aber Hr. D. Rothe der Annahme entgegenſtellen, daß dieſe Briefe erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geſchrieben worden ſind? Gewiß keine andere, als nur ſolche, die mit ſeiner eigenthümlichen Anſicht von dem Urſprung des Episcopats zuſammenhängen, alſo nur ſolche, die auf Vorausſetzungen beruhen, deren Unhaltbarkeit und Grundloſigkeit ſchon dargethan iſt. Neben dieſem allgemeineren Argument hebt Hr. D. Rothe auch noch folgende zwei beſondere Momente hervor: 1) Es zeige ſich

in den Ignatianiſchen Briefen durchaus noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander, und was damit genau zuſammenhänge, von beſtimmt organiſirten Formen für die äußere Kommunikation der einzelnen Gemeinden unter einander. Das biſchöfliche Regiment, wie es ſich Ignatius gedacht habe, ſey zwar ein monarchiſch autokratiſches, aber doch ſo, daß es noch durch und durch von dem demokratiſchen Element durchdrungen ſey und ſich auf dieſes ſtütze. Der Biſchof betrachte die Presbyteren noch als Gehülfen ſeines Amts, als ſeinen permanenten Senat, als Mitberather bei allen wichtigern Angelegenheiten. Wo wir aber in der ſpätern Zeit noch ein ähnliches Verhältniß zwiſchen dem Biſchof und ſeinem Klerus antreffen? 2) Die Würde und Auctorität der Biſchöfe ruhe in der Vorſtellung unſerer Briefe auf einem ganz andern Fundament, als in der Anſicht der folgenden Zeit. Die übertriebene Vorſtellung der alten Kirche von dem Anſehen ihrer Kleriker und insbeſondere der Biſchöfe trete bei den Kirchenſchriftſtellern aus der ſpätern Zeit des zweiten Jahrhunderts und aus dem dritten durchgängig im Gewande des altteſtamentlichen Prieſterbegriffs auf, und beruhe auf der Grundlage der Vorſtellung von einem ſpecifiſchen klerikaliſchen Prieſterthum. In den Ignatianiſchen Briefen aber erſcheine die in Rede ſtehende Vorſtellung nirgends auf eine ſolche Baſis geſtüzt, ſie werde ſo wenig in eine auch nur entfernte Beziehung zu den Prieſterideen des Alten Teſtaments geſezt, daß ſie vielmehr ein allgemeines chriſtliches Prieſterthum beſtimmt vorausſetze. Von einem Unterſchied zwiſchen Klerikern und Laien, von einem Prieſterthum der Biſchöfe, einer Hierarchie in dieſem Sinne, wie dieß ſchon in der längern Recenſion unſerer Briefe hervortrete, habe die kürzere auch nicht von ferne eine Ahnung. Die Hoheit der Biſchöfe ſey dem Verfaſſer derſelben nicht Zweck, ſondern nur das Mittel für einen höhern Zweck, des einmüthigen Zuſammenhaltens gegen die eindringenden Irrlehrer. Ich kann auch in Hinſicht dieſer beiden Punkte die Anſicht des Hrn. D. Rothe keineswegs für richtig halten. Der Biſchof

iſt doch in der That in dieſen Briefen hoch genug geſtellt, wenn alle jene hohen Prädikate, die ihn zum Stellvertreter Gottes und Chriſti machen, nur von ihm gelten, und die Presbyteren im Allgemeinen nur in daſſelbe Verhältniß zu dem Biſchof geſezt ſind, in welchem die Apoſtel zu Chriſtus ſtunden (vgl. z. B. ad Trall. c. 3. *πρεσβύτεροι ὡς συνέδριον θεῦ, καὶ ὡς σύνδεσμος ἀποςόλων*). Und mit welchem Recht kann behauptet werden, daß wir ein ähnliches Verhältniß zwiſchen dem Biſchof und dem Klerus, wie in dieſen Briefen, in der ſpätern Zeit nie mehr antreffen, da doch ſelbſt noch bei Cyprian die Presbyteren als Collegen dem Biſchof zur Seite ſtehen *)? Was das Verhältniß unſerer Briefe zu den altteſtamentlichen Prieſterideen betrifft, ſo treten dieſe allerdings in ihnen nicht ſo ſtark hervor, wie wir es ſonſt finden, aber theils iſt dieß nur eine Eigenthümlichkeit dieſer Briefe, die über die Zeit ihres Urſprungs nichts entſcheiden kann, da uns die Uebertragung jener Ideen auf die chriſtliche Kirche ſchon in einer Schrift begegnet, mit welcher unſere Briefe unter der Vorausſetzung ihrer Aechtheit jedenfalls gleichzeitig wären, in dem Briefe des römiſchen Clemens, theils iſt die Behauptung des Hrn. D. Rothe in der Allgemeinheit, in welcher ſie aufgeſtellt iſt, nicht einmal richtig. Wenn wiederholt von einem *ναὸς θεῦ*, einem *θυσιαςήριον* und einem *ἐντὸς τῦ θυσιαςηρίυ εἶναι* die Rede iſt (ad Eph. c. 5. ad Magn. c. 7. ad Trall. c. 7.), ſo läßt ſich doch hierin die Beziehung auf die altteſtamentlichen Prieſterideen kaum verkennen. Der Gegenſatz des *κλῆρος* und der *λαϊκοὶ* wird zwar in der kürzern Recenſion nicht ebenſo wie in der längern mit dieſen Ausdrücken bezeichnet, die Sache ſelbſt aber, die abſolute Unterordnung der Laien unter den Biſchof und den Klerus, iſt völlig dieſelbe, und in keinem Falle iſt in dieſen Briefen die Idee eines allgemeinen chriſtlichen Prieſterthums ausgeſprochen, da die Stelle, in wel-

---

*) Man vgl. hierüber Neander, Geſch. der chr. Rel. u. Kirche I, S. 295.

cher Hr. D. Rothe ſie zu finden glaubt, eine ſolche Deutung nicht zuläßt *).

Nach allem dieſem glaube ich nun, meine, durch die bisherige Unterſuchung hinlänglich begründete Anſicht über die Zeit der Veranlaſſung und den Ort der Abfaſſung der Ignatianiſchen Briefe in folgendes Reſultat zuſammenfaſſen zu können:

Da Ignatius aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht der Verfaſſer der Briefe iſt, und ſeine Perſon und alles mit ihr Zuſammenhängende nur zu der für den Zweck der Darſtellung gewählten Form zu rechnen iſt, ſo können dieſe Briefe nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geſchrieben ſeyn. Ihr Urſprung gehört ohne allen Zweifel einer Zeit an, in welcher die unter den Antoninen beginnenden Chriſtenverfolgungen zuerſt die Flamme des chriſtlichen Märtyrer-Enthuſiasmus weckten **), und die um dieſelbe Zeit in ihrer ganzen Macht hervortretenden Häreſen die Idee einer katholi-

*) Es iſt die Stelle im Briefe an die Philad. c. 9.: *Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ. Αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται, καὶ οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα τοῦ θεοῦ· ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν· οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας· πάντα ὁμοῦ καλά ἐστὶν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε.* Unter den *ἱερεῖς*, unter welchen man gewöhnlich die Biſchöfe und Presbyteren verſteht, verſteht Hr. D. Rothe die philadelphiſchen Chriſten, in Folge einer höchſt gezwungenen Auffaſſung des Zuſammenhangs der Stelle. Ich glaube, der ganze Inhalt der Stelle führt von ſelbſt darauf, unter den *ἱερεῖς* die altteſtamentlichen Prieſter zu verſtehen.

**) Die hohe Bedeutung des Märtyrerthums und Märtyrernamens erhellt aus dem ganzen Inhalt der Briefe, man vgl. beſonders auch ad Magn. c. 1.: *ἀξιωθεὶς ὀνόματος θεοπρεπεστάτου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς, ᾄδω τὰς ἐκκλησίας.* Vgl. ad Eph. c. 11.

ſchen Kirche zum klareren Bewußtſeyn brachten, und die Realiſirung derſelben vermittelſt des Episcopats als dringendes Bedürfniß erſcheinen ließen. Je größer ſchon die Bedeutung iſt, in welcher die Häreſen in unſern Briefen ſich darſtellen, und je ſchärfer durch den Gegenſatz gegen das Häretiſche das chriſtliche Bewußtſeyn ſchon beſtimmt iſt *), deſto weniger

*) Ad Eph. c. 6.: *Ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ — εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἀλλά τινα πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ, οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν, εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται, οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους, εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικὸς τε καὶ πνευματικός* u. ſ. w. c. 9.: *ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν ἔχοντας κακὴν διδαχὴν — ἔσχατοι καιροὶ λοιπὸν* (c. 11.). c. 16.: — *πόσῳ μᾶλλον ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ἀκούων αὐτοῦ.* Ep. ad Magn. c. 8.: *Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσι.* Vgl. c. 11. Ad Trall. c. 6.: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς — μόνῃ τῇ Χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης* (vgl. ad Eph. c. 10. *διαβόλου βοτάνη*) *ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις* u. ſ. w. Vgl. c. 11.: *φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας, τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον — οὐκ εἰσὶν φυτεία πατρός.* Ad Philad. c. 2.: *φεύγετε τὸν μερισμὸν τῆς κακοδιδασκαλίας — πολλοὶ γὰρ λύκοι* u. ſ. w. Ad Smyrn. c. 4.: *προφυλλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων* u. ſ. w. Man vergleiche hiemit auch die Schilderung der Häretiker in den Paſtoralbriefen. Ganz beſonders werden die Häretiker der Ignatianiſchen Briefe als Doketen beſchrieben, zu deren Widerlegung daher immer wieder an die Geburt aus der Maria und die Kreuzigung unter Pilatus erinnert wird. Man vergl. z. B. Ad Trall. c. 9.: *Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε, καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων, ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν* u. ſ. w. Vgl. Ad Smyrn. c. 1. f.: *Ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες* u. ſ. w. Die Namen ſolcher

läßt ſich ein ſehr früher Zeitpunkt der Abfaſſung unſerer Briefe annehmen. Wollen wir nicht die bedeutendſten Zeugniſſe über den Urſprung der Häreſen völlig unbeachtet laſſen, ſo können ſie erſt im Zeitalter der Antonine die Macht erlangt haben, durch welche ſie eine ſolche Reaction hervorrieſen. Der Brief des römiſchen Clemens, deſſen Zeitgenoſſe der ächte Ignatius war, gibt in dieſer Beziehung einen ſicheren Maaßſtab. Wie wir an dem ächten Clemens den Unterſchied der Zeiten meſſen können, ſo gibt uns dagegen der falſche Clemens um ſo mehr eine Analogie und Parallele. Es gibt kaum zwei andere Schriftſteller, welche bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit in der Hervorhebung derſelben Hauptidee, von deren Bedeutung ſie ganz durchdrungen ſind, der Idee des Episcopats, als des einzigen Schutzes gegen alles die Einheit und Reinheit des chriſtlichen Glaubens und Lebens Störende, und in der Form der Darſtellung, die ſie für ihre Idee gewählt haben, in der Einkleidung in eine Geſchichte, welche, wenn ſie auch ſchon damals mehr oder minder traditionelle Elemente enthielt, doch in jedem Fall mehr der Dichtung als der Wahrheit angehört, ſo ſehr mit einander übereinſtimmen, überhaupt ſo ſehr in demſelben Geiſte geſchrieben haben, wie Pſeudo-Ignatius und Pſeudo-Clemens *). Auch der Verfaſſer der Ignatianiſchen Briefe muß

ſind ihm bekannt, er nennt ſie aber abſichtlich nicht (*ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέ μοι ἐγγράψαι* c. 5.). Bemerkt zu werden verdient noch, wie der Verfaſſer dieſer Briefe das zur Widerlegung des Doketismus dienende praktiſche Moment auf dieſelbe Weiſe hervorhebt, wie Tertullian adv. Marc. III, 8. Vgl. Ep. ad Trall. c. 10.: *Εἰ δὲ ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι; τί δὲ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω· ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου·* Ad Smyrn. c. 4.: *Εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη, ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγὼ τὸ δοκεῖν δέδεμαι· τί δὲ καὶ ἐμαυτὸν ἔκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία.*

*) Man vergleiche, was Hr. Dr. Rothe hierüber S. 489. f. be-

ein Mann geweſen ſeyn, welcher ſich nicht nur durch eine ebenſo feurige Begeiſterung für Chriſtus, wie für ſein Ideal der Hierarchie, auszeichnete, ſondern auch unter die Denkendſten und Geiſtreichſten ſeiner Zeit gehörte. Es gibt ſich bei ihm überall eine höchſt anziehende Originalität kund, auf der einen Seite ein kräftiges, in die Verhältniſſe und Bedürfniſſe des Lebens mit Entſchiedenheit eingreifendes, Handeln, auf der andern ein ſpekulativer Geiſt, der bei allem Widerwillen gegen das Häretiſche des Gnoſticismus doch zugleich Anklänge an Ideen einer tiefern myſtiſch-ſpekulativen Bedeutung vernehmen läßt, die jedoch gewöhnlich nur in einer änigmatiſchen Form ausgeſprochen werden *). Das am meiſten Charakte-

merkt. Bei beiden tritt daher die übrigens auch ſchon in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna (Euſ. IV, 15.) vorkommende καθολικὴ ἐκκλησία in der ganzen Bedeutung ihrer Idee und ihres Namens auf. Ep. ad Smyrn. c. 3.: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ καὶ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. In den Homilien ſelbſt iſt dieſe Idee zwar nicht unmittelbar ausgeſprochen, aber in der clementiniſchen Epitome de gestis Petri, die nur eine andere Form derſelben Schrift iſt, ſagt Petrus am Schluſſe des Vortrags, welchen er bei der Ordination des Clemens zu ſeinem Nachfolger an die römiſche Gemeinde hält: οὕτω γὰρ ἐννομουμένη πόλις ἡ τοῦ θεοῦ ἔσται καθολικὴ ἐκκλησία. Das Auffallendſte bleibt aber immer, wie bei beiden vom Biſchof als dem Stellvertreter Gottes und Chriſti die Rede iſt. Vgl. über Ignatius oben S. 64. f. und über Pſeudoclemens meine Abhandlung über die Chriſtuspartei u. ſ. w. a. a. O. S. 201. f.

*) Eine der merkwürdigſten Stellen dieſer Art iſt Ep. ad Eph. c. 19.: ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου (die gnoſtiſche Idee einer Täuſchung des Teufels durch den Erlöſer) ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη (der Sinn dieſer Worte kann wohl nur ſeyn: Jungfrauſchaft, Geburt und Tod ſind gleichſam die drei Worte des lauten Geheimniſſes, das Gott in aller Ruhe veranſtaltete, der Teufel aber nicht erkannte). Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμ-

riſtiſche bleibt aber immer, wie die beiden pſeudonymen Schriftſteller auf dieſelbe Weiſe einzig nur in der Idee der Einheit leben. Daß es für den Einzelnen wie für das Ganze kein anderes Heil gebe, als in der zum Biſchof, zu Chriſtus, zu Gott aufſteigenden Einheit, daß man, ſobald man von dieſer Einheit laſſe, allen Gefahren der Irrlehre und Sünde, der traurigſten Getheiltheit und Zerriſſenheit preisgegeben ſey, iſt der beide auf gleiche Weiſe beſeelende Grundgedanke. Wie dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien die Monarchie, eine monarchiſche Seele zu haben, als das Höchſte gilt, ſo nennt ſich Pſeudo-Ignatius ſelbſt ſehr treffend einen für die Einheit organiſirten, oder nur in der Idee der Einheit lebenden Menſchen, zu deſſen Eigenthümlichkeit es gehöre, auf die Einheit zu dringen *). So ſehr nun aber der falſche

ψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀςέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄςρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χόρος ἐγένετο τῷ ἀςέρι, αὐτὸς τε ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα, ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἀνόμοιος αὐτοῖς, ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο, θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον, ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν. Es iſt ächt gnoſtiſch, Chriſtus als Stern, und doch zugleich als denjenigen, der den alten, an die Sterne geknüpften, Zauber löste, darzuſtellen. Vgl. die chr. Gnoſis S. 233. Auch die Aeonen und der ganze in dieſer Stelle enthaltene Dualismus ſind gnoſtiſch. Ueber den, gleichfalls gnoſtiſchen, Gegenſatz des die Materie liebenden Feuers und des Waſſers, als des Princips des Lebens, in der oben angeführten Stelle Ep. ad Rom. c. 7., vgl. die chr. Gnoſis S. 372. Daß die Stelle ad Magn. c. 8, wo von Chriſtus geſagt wird, er ſey der Sohn Gottes, ſein λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, eine Anſpielung auf die gnoſtiſche Sige enthält, läßt ſich nicht wohl verkennen. Dem Sinn nach iſt wohl mit dieſen Worten zuſammenzuſtellen, was ad Rom. c. 3. geſagt wird: οὐ σιωπῆς, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριςιανισμός.

*) Ep. ad Philad. c. 7. f.: Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηθὲν ποιεῖτε — τὴν

Ignatius ſein ächtes Gegenbild in dem falſchen Clemens hat, ſo findet doch zugleich eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit ſtatt, welche uns zugleich in die Verhältniſſe, welchen beide angehören, tiefer hineinſehen läßt. Der falſche Clemens iſt durchaus der entſchiedenſte Petriner, der in dem Apoſtel Paulus ſogar nur einen verderblichen Irrlehrer ſieht, der falſche Ignatius aber iſt theils johanneiſch, theils pauliniſch, und ebenſo antijüdiſch geſinnt, wie jener nur am Judenthum hängt. In dem alten Martyrium (bei Cotelier S. 157.) wird Ignatius, obgleich er in der antiochenischen Kirche der Nachfolger des Apoſtels Petrus geweſen ſeyn ſoll, ein Schüler, nicht des Petrus, ſondern des Johannes genannt, und wenn auch in den Briefen ſelbſt keine ausdrückliche Beziehung auf Johannes ſich findet, ſo läßt ſich doch kaum verkennen, wie ein Hauch des johanneiſchen Geiſtes im Inhalt und Ausdruck durch das Ganze hindurchweht. Das johanneiſche und das pauliniſche Princip ſpricht ſich in ihm auf gleiche Weiſe aus, wenn er den Epheſiern c. 14. ſchreibt: *Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως* *) *εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκαγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν· οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ, οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστιανοὶ εἶναι, δι᾽ ὧν πράσσουσιν, ὀφθήσονται· οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει πί-*

ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν, ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος· οὗ δὲ μερισμός ἐστι καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ. Vgl. ad Smyrn. c. 7.: *τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε, ὡς ἀρχὴν κακῶν.* Ad Eph. c. 13.: *οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.* Vgl. die chr. Gnoſis S. 373.

*) Das alſo iſt das vollkommene Chriſtenthum. Damit vergleiche man, wie Pſeudo-Clemens das vollkommene Chriſtenthum beſtimmt. Die chr. Gnoſis S. 364.

ςεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος*). Deutlicher gibt er ſich jedoch als einen Pauliner zu erkennen, wie er ſich denn auch ausdrücklich auf den Apoſtel Paulus bezieht und in ihm ſein nächſtes Vorbild erkennt, wenn er an die Epheſier ſchreibt c. 12.: Πάροδος **) ἐςὲ τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύςαι τοῦ ἁγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίςου (οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ᾽ ἂν θεοῦ ἐπιτύχω) ὃς ἐν πάσῃ ἐπιςολῇ ***) μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ. Ebenſo hat der Verfaſſer dieſer Briefe den Apoſtel Paulus vor Augen, wenn er ſich ſo oft einen δεδεμένος, κατάκριτος, einen ἔσχατος, ja ſogar ein ἔκτρωμα nannte. Ueberhaupt finden ſich viele Anſpielungen auf die pauliniſchen Briefe. Am meiſten aber charakteriſirt ſich der Verfaſſer als Pauliner durch eine, wie es ſcheint, recht abſichtliche Polemik gegen das Judenthum. Vgl. Ep. ad Magn. c. 8.: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ (νόμον) Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν ***), ὁμολογοῦμεν, χάριν μὴ εἰληφέναι· οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριςὸν Ἰησοῦν ἔζησαν, διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεύμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦν-

---

*) Ebenſo johanneiſch als pauliniſch ſind öfters vorkommende Sätze, wie z. B. folgender iſt, ad Eph. c. 18.: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ, καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

**) Ohne Zweifel Anſpielung darauf, daß Paulus auf ſeiner lezten Reiſe nach Jeruſalem, auf welcher er ſchon auf dem Wege zum Märtyrertod war, wenn auch nicht durch Epheſus ſelbſt, doch an Epheſus vorbeigekommen war. Ap.Geſch. 20, 17.

***) Es kann wohl nur der Brief an die Epheſier gemeint ſeyn.

†) Hier wird demnach das Judenthum ſogar mit gnoſtiſchen Mythen zuſammengeſtellt. Man vgl. die μῦθοι ἰουδαικοὶ Tit. 1, 14. und meine Schrift über die Paſtoralbriefe S. 11. f. Ganz beſonders aber konnte ein Chriſtenthum, wie das der pſeudoclementiniſchen Homilien, ebenſo jüdiſch als gnoſtiſch genannt werden.

τας, ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (die Propheten gehören alſo eigentlich dem Chriſtenthum, nicht dem Judenthum an, und man kann ſich vom Judenthum losſagen, ohne deßwegen die Schriften des Alten Teſtaments den Juden überlaſſen zu müſſen). *Εἰ οὖν*, geht dieſe Polemik c. 9. weiter fort, *οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν* (der pauliniſche Glaube, deſſen unmittelbarſtes Object der Tod Jeſu iſt, durch deſſen nachdrückliche Hervorhebung dieſe Briefe gleichfalls ihren pauliniſchen Charakter ausdrücken), *καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν* *), *πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκουν* (die ganze Stelle kann wohl nur ſo verſtanden werden: Wenn ſchon die Juden vor Chriſtus in der Hoffnung ſeiner Ankunft gleichſam nicht mehr Juden, ſondern Chriſten waren, wie *ſollten* wir ohne ihn leben können, etwas anderes ſeyn, als Chriſten, alſo keine Juden?). *Καὶ διὰ τοῦτο ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν. Μὴ οὖν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος* *) *αὐτοῦ· ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται καθὰ πράσσομεν, οὐκ ἔτι ἐσμέν· διὰ τοῦτο μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν· ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ. Ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν. — Ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν, καὶ ἰουδαΐζειν· ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.* Eine andere hieher gehörige Stelle

---

*) Offenbare Anſpielung auf den Namen Chriſtus, wie im Brief an den Philemon v. 11. gleichfalls mit ἄχρηστος und εὔχρηστος, von dem zum Chriſtenthum bekehrten Oneſimus geſagt, auf den Namen Chriſtus angeſpielt wird.

iſt Ep. ad Philad. c. 5., in welcher der Verfaſſer ſagt: Ich nehme meine Zuflucht zum Evangelium, als dem Fleiſch Jeſu, und zu den Apoſteln, als dem Presbyterium der Kirche, aber auch die Propheten wollen wir lieben, weil auch ſie das Evangelium verkündigt, an Chriſtus geglaubt und auf ihn geharrt haben: in dieſem Glauben ſind ſie ſelig geworden, in der Einheit mit Jeſus Chriſtus, von ihm beglaubigt und dem Evangelium der gemeinſamen Hoffnung beigezählt. Nun aber, nachdem auch hier das Alte Teſtament dem chriſtlichen Glauben vindicirt iſt *), fährt der Verfaſſer in der Polemik gegen das Judenthum fort: *Ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ, ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν· ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν· οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ᾽ οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων* (d. h. beſſer iſt es, von einem Juden Chriſt, als von einem Heiden Jude genannt zu werden, wenn aber beide, nemlich Juden und Heiden, nicht von Chriſtus reden, oder Chriſtus bekennen, ſo iſt der Name, welchen ſie führen, etwas todtes und leeres, gleichſam nur die Aufſchrift eines Grabmals, d. h. es gibt keinen andern Namen, welcher das wahre Heil und Lebensprincip des Menſchen ausſagt, als den Namen des Chriſtenthums). Aus dieſen beiden Stellen geht deutlich hervor, wie ſehr es dem Verfaſſer darum zu thun iſt, alles Jüdiſche auch dadurch aus der chriſtlichen Gemeinſchaft zu entfernen, daß nun unter den Chriſten, damit ihr Unterſchied von den Juden auch dadurch um ſo mehr fixirt würde, kein anderer Name gelten ſoll, als *Χριστιανοί, Χριστιανισμός*. Denn wer mit einem andern Namen genannt wird, ſagt ja der Verfaſſer geradezu, gehört nicht Gott an, und Jeſus Chriſtus allein iſt der Lehrer, deſſen Schüler wir ſeyn ſollen (was offenbar eine Mißbilligung der Parteinamen ent=

---

*) In derſelben Abſicht, in welcher auch ſchon der Verfaſſer des zweiten Briefs an Timotheus 3, 15. von den *ἱερὰ γράμματα*, d. h. vom A. T. anerkennt, ſie ſeyen *δυνάμενα σοφίσαι εἰς σωτηρίαν — πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* u. ſ. w.

hält, mit welchen ſich damals die Chriſten als Schüler theils des Petrus, theils des Paulus bezeichnen mochten, und eine Vereinigung aller Parteien in dem Einen Chriſtennamen empfiehlt). Daher wird der Name *Χριστιανοί*, welcher bis auf jene Zeit nur als eine im Munde der Gegner gebräuchliche Benennung vorkommt und nur aus dieſer Veranlaſſung (wie im Neuen Teſtament Apoſtelgeſch. 26, 28. und 1. Petri 4, 16. in dem Schreiben der Gemeinde in Smyrna an die Gemeinde in Pontus über ihre Verfolgung bei Euſeb. K.G. IV, 15. und bei den Apologeten), wiederholt als ein von den Chriſten ſelbſt recipirter Name gebraucht, wie z. B. Ep. ad Eph. c. 11.: *γένοιτό μοι ἀεὶ μέτοχον εἶναι (τῆς προσευχῆς ὑμῶν), ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς Ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ep. ad Rom. c. 3.: *μόνον μοὶ δύναμιν αἰτεῖσθε — ἵνα μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ — οὐ σιωπῆς τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ὁ Χριστιανισμὸς, ὅτ' ἂν μισῆται ὑπὸ κόσμου.* Ep. ad Magn. c. 4.: *πρέπον οὖν ἐστιν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανοὺς ἀλλὰ καὶ εἶναι.* Zur Erklärung dient das folgende c. 5.: *ὥσπερ ἐστὶν νομίσματα δύο, τὸ μὲν θεοῦ, τὸ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτὸν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐὰν αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἐπιθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* So ſoll alſo auch der Chriſt den Namen Chriſti als den ihn bezeichnenden Charakter an ſich tragen. Auch in dem ſeit dieſer Zeit unter den Chriſten ſelbſt immer mehr zu ſeiner Geltung gelangenden Namen *Χριστιανοὶ* zeigt ſich uns demnach der Einfluß des pauliniſchen Elements und die pauliniſche Antitheſe gegen das Judenthum. Ohne Zweifel hatte aus demſelben Grunde auch ſchon für den pauliniſch geſinnten Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte die Bemerkung (11, 26.) ein beſonderes Intereſſe, in Antiochien, dem erſten Mittelpunkt des vom Judenthum ſich entfeſſelnden Chriſtenthums, ſeyen die Jünger zuerſt *Χριστιανοὶ* genannt worden.

Wenn wir nun die auf die angegebene Weiſe ſich aus-

ſprechende pauliniſche Tendenz mit Recht als eine beſondere Eigenthümlichkeit unſerer Briefe betrachten, und auf der andern Seite erwägen, in welchem nahen Verhältniß ſie durch die hohe Empfehlung des Episcopats als einer göttlichen, Gott und Chriſtus repräſentirenden Würde, und alles dasjenige, was damit zuſammenhängt, mit den Homilien des petriniſchen Pſeudoclemens, ſtehen, was iſt natürlicher als die Annahme, daß ſie unter denſelben Verhältniſſen, wie dieſe entſtanden ſind, aber ſich von ihnen durch die beſtimmte Abſicht unterſcheiden, dem petriniſchen judaiſirenden Intereſſe das pauliniſch chriſtliche entgegenzuſetzen? Das Bedürfniß der Begründung einer die Einheit der Kirche befeſtigenden Verfaſſung war, wie wir deutlich ſehen, den Petrinern und Paulinern auf gleiche Weiſe fühlbar geworden, hierin fanden daher beide einen gemeinſamen Vereinigungspunkt, der ſie ſelbſt einander immer näher bringen mußte, aber dabei wollten die Pauliner ihrem antijüdiſchen Princip nichts vergeben. Unſere Briefe ſtellen ſich daher in Eine Reihe mit den aus demſelben Intereſſe hervorgegangenen Schriften unſeres Kanons, der Apoſtelſchichte und den Paſtoralbriefen, nur mit dem Unterſchied, daß in ihnen, wie ſie ja auch in eine ſpätere Zeit gehören, ſowohl das Eine als das Andere, die Empfehlung des Episcopats und die antijüdiſche Tendenz, ſtärker hervortritt, die leztere in der offen ausgeſprochenen Behauptung, daß in der chriſtlichen Kirche von keinem Judenthum die Rede ſeyn dürfe, ſondern Judenthum und Chriſtenthum ſtreng geſchieden ſeyn müſſen. Ob die Briefe des Pſeudo-Ignatius den Homilien des Pſeudo-Clemens der Zeit nach vorangingen oder nachfolgten, läßt ſich nicht beſtimmen, es kommt aber auch darauf nicht viel an, da die petriniſche judaiſirende Richtung, die in den Homilien ihren ſtärkſten und urkundlichſten Ausdruck fand, als die von Anfang an in der römiſchen Kirche vorherrſchende angeſehen werden muß. Jedenfalls alſo bildet Pſeudo-Ignatius einen Gegenſatz gegen Pſeudo-Clemens. Als im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die petriniſche Partei in demſelben Grade, in welchem ſie,

durch die Verhältniſſe der Zeit beſtimmt, die Bedeutung des Episcopats zu heben und feſtzuſtellen ſuchte, auch den Einfluß des Judaismus verſtärkte und Rom gleichſam zu einem zweiten Jeruſalem machen zu wollen ſchien, da mochte ein von der Idee des reinen pauliniſchen Chriſtenthums ebenſo ſehr als von der Idee des Episcopats begeiſterter Pauliner auf Antiochien, den erſten Sitz des pauliniſchen Chriſtenthums, wo die Chriſten zuerſt zum Unterſchied von den Juden *Χριςιανοὶ* genannt worden ſeyn ſollten, zurückblicken, um den vielleicht ſchon damals im Ruhme des Märtyrerthums glänzenden Biſchof Ignatius dem ſchon als Träger der petriniſchen Traditionen geltenden Clemens gegenüberzuſtellen, und in den Banden ſeiner Gefangenſchaft, ſeiner Reiſe aus dem Orient in den Occident, unter Begleitung römiſcher Soldaten, und in ſeinem römiſchen Märtyrertod, für die Zwecke, um deren Erreichung es jezt zu thun war, das Bild des Apoſtels Paulus aufs neue vor die Seele zu rufen. Mit welchem Erfolg dieß geſchah, wiſſen wir nicht näher, wenn wir aber bald nachher eine mächtige Reaction *gegen* den Judaismus in der römiſchen Gemeinde erfolgen ſehen, ſo hatte ſicher auch Pſeudo-Ignatius in ſeinem Theil dazu mitgewirkt. Dieſem zufolge müſſen wir daher auch annehmen, daß dieſe Briefe an keinem andern Orte entſtanden ſeyn können, als in Rom, eine Annahme, welche auch durch die Sache ſelbſt, ſofern das Ziel der ganzen Wanderung des Ignatius Rom iſt, durch den an die römiſche Gemeinde beſonders gerichteten Brief, und die Art und Weiſe, wie ſie in demſelben ausgezeichnet wird *), ſo wie auch durch einige Eigenthümlichkeiten der Sprache ſehr wahrſcheinlich gemacht wird.

*) Man vgl. die, weit mehr, als dieß bei einem andern dieſer Briefe der Fall iſt, mit den überſchwenglichſten Prädikaten ausgeſtattete Ueberſchrift des Briefs an die Römer. Daß in dieſem Briefe allein nicht vom Episcopat, ſondern nur vom Märtyrerthum die Rede iſt, brachte wohl die Sache ſelbſt ſo mit ſich. Eher könnte auffallen, daß die beiden Apoſtel, Petrus und Paulus, nicht weiter erwähnt werden, als in dem Neben-

Auf der Behauptung der Unächtheit der Ignatianiſchen Briefe, zu welcher ich mich durch alle bisher entwickelten Gründe beſtimmt ſehe, beruht der weſentlichſte Unterſchied meiner Anſicht von der des Hrn. D. Rothe, aber auf demſelben Wege nähere ich mich auch wieder derſelben. Als eine aus einer beſtimmten Abſicht hervorgegangene Inſtitution will ja Hr. D. Rothe den Episcopat betrachtet wiſſen, das Abſichtliche in der Entwicklungsgeſchichte des Episcopats kann aber auch ich nicht verkennen, wenn eine Reihe unter fremden Namen in Umlauf geſezter Schriften nur die Tendenz gehabt haben kann, dem Episcopat die höhere Bedeutung zu geben, zu welcher er in der Folge wirklich erhoben wurde, und das Zufällige und Abſichtsloſe, das Hr. D. Rothe in gewiſſem Sinn mit Recht an der gewöhnlichen Anſicht tadelt, fällt auch für mich hinweg. Indem ich aber auf der einen Seite den Episcopat nicht für die unmittelbare apoſtoliſche Inſtitution halten kann, wofür ihn Hr. D. Rothe unter Vorausſetzung der Aechtheit jener Briefe hält, bleibe ich auf der andern Seite ebenſo entfernt von jener willkürlichen Hypotheſe, welche in der Stiftung des Episcopats nur das Werk des abſichtlichſten Betruges ſieht. Die Grundlagen meiner Anſicht ſind nur die in der älteſten Kirche faktiſch beſtehenden Verhältniſſe, aus welchen allein alle für den Zweck der Einführung des Episcopats gewählten Mittel ihre hinlängliche Rechtfertigung erhalten.

ſatz c. 4.: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Allein der Märtyrertod des Paulus wenigſtens iſt Ep. ad Eph. c. 12. deutlich erwähnt. Auch dieſes Stillſchweigen über Petrus ſcheint den Pauliner zu verrathen, doch folgt auch der Pauliner, wie der angeführte Satz zeigt, der nun ſchon ſtehenden Sitte, wenn beide Apoſtel zuſammengenannt werden, immer den Petrus voranzuſtellen. Zu den lateiniſchen Ausdrücken gehören außer dem ſchon angeführten (ſ. oben S. 156.) die römiſchen Monatsnamen September und Auguſt, nebſt der römiſchen Weiſe, die Monatstage zu beſtimmen, ad Rom. c. 10. und das Wort δεσέρτωρ Ep. ad Polyc. c. 6.

Regiſter.

A.

Agape, die Keſtner'ſche 99. 103. 110.
Alterthum, Subjectivität deſſelben 102.
Andreas, der Ap. 6.
Antiochien 182. 184.
Ἀπαρχαὶ 87.
Apoſtel, ihre Prärogativen 8. 111. ihre διατάξεις 51. Convent 46. 130. Plenipotenz 53. 107.
Apoſtelgeſchichte 142.
Audianer 135.

B.

Biſchof, bei Ignatius 64. f. 91. ſ. Episc.

C.

Cajus, Presb. 145.
Cerinth 14. 21. 24.
Chriſtenthum im Gegenſatz zum Judenthum 145. 178. f. Chriſtenname, Χριςιανισμὸς 181.
Chriſtus, ſeine Verwandte 12. 46. 129. als ἀρχάγγελος 144. als Stern 177. ſein Name 180.
Clementinen 21. 125. 128. 131. f. 148.
Clement. Recognit. 146. Epitome 176.
Clemens von Alex. 13. 93. der römiſche 53. 66 f. 73 f. 87. 95. 96. 99. 125. ſein Geſichtspunkt für die Verfaſſung der Kirche 71. 95. ein Schüler des Petrus 141. 184. Grundidee der ſeinen Namen führenden Schriften 145. Clemens und Ignatius 175 f.
Cleriker 92. 95. 171.
Conſtitutionen, die apoſt. 30. 125. 128. 131 f. 135. 145 f.
Credner 43. 132.
Cyprian 118. 170. 172.

D.

Diakonat 88.
Dionyſius von Corinth 71. der Areop. 87. 169.

E.

Ebioniten 38. 121. 144. 146.
Ἐκκλησία καθολικὴ 178.
Ἐπινομὴ 54. 56.
Episcopat, Ἐπίσκοποι 7 f. 48 f. 57 f. Urſprung 83 f. 90 f. 107. 117. 147. Ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι 66. 74 f. 84. 91.
Eſſäismus 121. 146. 147.
Euſebius 46. 167.

F.

Faſten 137.
Firmilian über die Häret. 29.

G.

Geſchichte, objectiver und ſubjectiver Standpunkt 103.
Gnoſis 16 f. ihre Antitheſen 27. Gnoſtiſche Ideen in den Briefen des Ignatius 176. Polemik gegen die Gnoſtiker 174 f.
Grapte 75 f.

H.

Häretiker, ihr Urſprung 10. 70. 128. der Paſtoralbriefe 5. 15 f. 35. im Col. Brief 35. 144. in den Briefen des Ignatius 174.
Hebräerbrief 143.
Hegeſippus 11. 27. 46 f. 129. ſein Ebionitismus 28. 146.
Helleniſten 38.
Hermas 75.

J.

Jakobus 12. 46. 130. ſeine Kathedra 129.
Jeruſalem, Zerſtörung 5. 37. 121.
Ignatius, Briefe 5. 39. 63. 70.

91. ihre doppelte Recenſion 148. ihre Aechtheit 149 f. bemerkenswerthe Stellen aus ihnen 163. 176. Biſchof in Antiochien und Märtyrer 149 f. Theophoros 153. 162. eine ideelle Perſon 157. hierarchiſcher Geiſt ſeiner Briefe 161. ihr Verfaſſer 175. joh. und paul. 178 f. Mann der Einheit 177.

Johannes, der Ap. 6. 7. 82. 93.

Irenäus 73. 79. 82. 167. Fragmente 51.

K.

Kabbala 18 f.

Katholicismus 101. 110. 117.

Keſtner 98. 103. 110.

Κλῆρος, Bedeutung 93 f.

Klopas 46.

Korinthiſche Gemeinde 67.

L.

Laien 72. 92. 95. 171. 172.

Λεόπαρδος 136.

Leviten 72.

M.

Marcionitismus 16. 132.

Marcus-Evang. 139.

Martyrien 152.

Märtyrerthum 94. 161 f. 173.

Möhler 2. 67.

Moſes 73. ſeine Kathedra 129. Moſaismus 147.

N.

Neander, über die Briefe des Ignatius 150 f.

Νομοδιδάσκαλοι 30.

O.

Οἶκος θεοῦ 35.

Origenes 167.

P.

Paulus, der Ap. 3. 41. 77. 131. 179. ſein Univerſalismus 127. 138. Claſſificirung ſeiner Briefe 35.

Pauliner 37 f. 141. 182 f.

Parochus 78.

Παροικεῖν, *παροικία* 76.

Paſtoralbriefe 14 f. 36. 86.

Petriner 37 f. 139. 145. 182 f. 176.

Petrus, der Ap. in Rom 41. 43. Petri praedicatio 41. 45. — 118. 131. Petrus und Paulus 139. 145. 185.

Philipperbrief 141.

Polycarp 152. 155.

Pragmatismus 106.

Presbyter 7. 54 f. 66 f. 75. 82. 84. 171. Presbytercollegien 90. 93.

Propheten 180. 181.

Proteſtantismus 101 f. 110 f.

R.

Rom, röm. Gemeinde 38. 122. röm. Judenchriſten 127. 184. mehrere pſeudonyme Schriften in Rom entſtanden 135. 184.

Römerbrief 31. 36. 128.

S.

Sabbath 135 f.

Seniores 75.

Simeon Metaphraſtes 154.

Simon der Magier 13. 43 f. 129. 131.

Symeon, Biſchof von Jeruſ. 11. 46. 150.

Synagoge 85.

Stephanas 87.

T.

Tertullian 136. 175.

Trajan 12. 123. f. ſein Verhältniß zu den Chriſten 149 f.

V.

Victor, röm. Biſch. 137. 145.

Tübingen bei L. F. Fues ſind erſchienen:

Baur, Dr. F. C., Prof. Der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit beſonderer Rückſicht auf Hrn. Dr. Möhlers Symbolik. Zweite verbeſſerte, mit einer Ueberſicht über die neueſten, auf die Symbolik ſich beziehenden, Controverſen vermehrte, Ausgabe. gr. 8. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 15 ggr.

Welche bedeutende Erweiterungen dieſe zweite Ausgabe erhalten hat, zeigt die Vergleichung mit der erſten. Der Verf. hat es ſich zur Aufgabe gemacht, nicht nur die Möhler'ſche Polemik aufs neue nach allen Seiten zu beleuchten, ſondern auch auf alle andere, durch die Möhler'ſche Symbolik veranlaßte Verhandlungen, ſowohl von katholiſcher als proteſtantiſcher Seite, ſoweit ſie wiſſenſchaftliche Bedeutung haben, Rückſicht zu nehmen. Die Schrift enthält daher in ihrer nunmehrigen Geſtalt eine auf kritiſcher Grundlage beruhende, in alle wichtigere Lehrdifferenzen eingehende Darſtellung des katholiſchen und proteſtantiſchen Lehrbegriffs.

— — Erwiederung auf Hrn. D. Möhlers neueſte Polemik gegen die proteſtantiſche Lehre und Kirche in ſeiner Schrift: Neue Unterſuchungen der Lehrgegenſätze zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Hrn. Prof. D. Baur in Tübingen. Von D. J. A. Möhler. gr. 8. 1834. br. 1 fl. od. 15 gr.

— — Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der ev. Kirchenzeitung, herausgeg. von Dr. E. W. Hengſtenberg. Mai 1836. Aus der Tüb. Zeitſchr. für Theologie beſonders abgedruckt. gr. 8. broch. 24 kr. od. 6 ggr.

— — Apollonius von Tyana und Chriſtus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Chriſtenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeſchichte der erſten Jahrhunderte nach Chriſtus. gr. 8. 1832. br. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 gr.

Dieſe Abhandlung hat eine Frage zum Gegenſtand, die ſchon öfters aufgeworfen, aber noch nie genauer und ausführlicher unterſucht worden iſt. Die gegenwärtige Unterſuchung möchte daher wegen des nicht blos negativen Reſultats, das ſich in ihr ergeben hat, um ſo mehr als ein Beitrag zu der Geſchichte des Verhältniſſes des Chriſtenthums zu der heidniſchen Religion und Philoſophie angeſehen werden dürfen.

— — Das Chriſtliche des Platonismus oder Sokrates und Chriſtus. Eine religionsphiloſophiſche Unterſuchung. gr. 8. broch. fl. 1. od. 15 ggr.

Dieſe Abhandlung ſchließt ſich theils an des Verf. Unterſuchungen über die chriſtliche Gnoſis, theils an die frühere Schrift: Apollonius von Tyana, oder die Verhältniſſe des Pythagoreismus zum Chriſtenthum, an, und hat daher ein nicht unbedeutendes Zeitintereſſe.

KREISBIBLIOTHEK IN AUGSBURG

383

Th. H.

Baur

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht

Tübingen 1838

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th H 141
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11285742-5